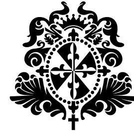
Ciencias Humanas

Filosofía, religión y democracia:

Habermas y el rol de la religión en la esfera pública

Universidad del Rosario
Editorial

Javier Aguirre



Universidad del
Rosario

Filosofía, religión y democracia

Filosofía, religión y democracia: Habermas y el rol de la religión en la esfera pública

Resumen

Este libro presenta una reconstrucción exegética, sistemática y crítica de la filosofía política de la religión de Jürgen Habermas a partir de su reciente propuesta sobre el rol de la religión en la esfera pública. Es exegética en la medida en que desarrolla una interpretación directa de la visión de Habermas. Es sistemática puesto que también se reconstruyen los diversos acercamientos a la religión hechos por Habermas a lo largo de su vasta obra intelectual, en especial en cuanto son relevantes para comprender la nueva perspectiva política del filósofo. Finalmente, es crítica ya que el texto propone también la existencia de ciertas debilidades en la perspectiva del pensador alemán.

Palabras clave: Religión, democracia, esfera pública, Habermas, pensamiento posmetafísico, secularización, postsecularismo.

Philosophy, religion and democracy: Habermas and the role of religion in the public sphere

Abstract

This book presents an exegetical, systematical and critical reconstruction of Habermas' political philosophy of religion as can be found in his proposal on the role of religion in the public sphere. It is an exegetical reconstruction because it interprets Habermas' view on the subject. It is a systematical reconstruction insofar as it presents Habermas' different thoughts and accounts on religion throughout his philosophical career. Finally, it is a critical reconstruction because it presents some concrete critics to Habermas' perspective.

Keywords: Religion, democracy, public sphere, Habermas, postmetaphysical thinking, secularization, postsecularism.

Citación sugerida
Aguirre, J. (2018). *Filosofía, religión y democracia: Habermas y el rol de la religión en la esfera pública*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
DOI: doi.org/10.12804/th9789587841503

Filosofía, religión y democracia:

Habermas y el rol de la religión en la esfera pública

Javier Aguirre

Aguirre, Javier

Filosofía, religión y democracia: Habermas y el rol de la religión en la esfera pública / Javier Aguirre -- Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2018

xxx, 264 páginas
Incluye referencias bibliográficas.

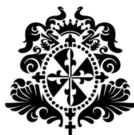
Habermas, Jürgen (1929-) -- Crítica e interpretación / Filosofía de la religión / Metafísica / Ética política / Eugenesia – Teorías / I. Universidad del Rosario. / II. Título / III. Serie

193. SCDD 20

Catalogación en la fuente -- Universidad del Rosario. CRAI

LAC Noviembre 2 de 2018

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995



Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 12B-41, of. 501
Tel: 2970200 Ext. 3112
editorial.urosario.edu.co

Primera edición: Bogotá, D. C., noviembre de 2018

ISBN: 978-958-784-149-7 (impreso)
ISBN: 978-958-784-150-3 (ePub)
ISBN: 978-958-784-151-0 (pdf)
DOI: doi.org/10.12804/th9789587841503

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Gustavo Patiño
Diagramación: Martha Echeverry
Montaje de cubierta: Precolombi EU-David Reyes
Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A. S.

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Parte II
La filosofía política de la religión de Habermas

Parte III
Aplicación y crítica

Prólogo
La modernidad de la religión: la condición possecular y la genealogía del pensamiento posmetafísico

Eduardo Mendieta
Pennsylvania State University

Intelectual público alemán y europeo

Jürgen Habermas nació el 18 de junio de 1929, en Düsseldorf, una ciudad medieval dividida por el río Rin. En 2019 se conmemorarán los 90 años de nacimiento de quien es, quizá, una de las voces públicas más influyentes no solo de Alemania, sino de todo el continente europeo, y, en virtud del inmenso impacto de su obra, de la emergente esfera pública global. Más que un intelectual público europeo, Habermas se ha convertido en un intelectual público global, un verdadero filósofo ilustrado de la sociedad mundial que se ha desarrollado tras los procesos de globalización y descolonización. Todo esto lo evidencian los numerosos premios internacionales que ha recibido a lo largo y ancho del planeta, así como las traducciones inmediatas que su obra suele tener en una gran variedad de idiomas. Habermas

llegó al primer plano de la esfera pública alemana a sus 24 años, cuando, siendo un estudiante de doctorado, publicó en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* una reseña de las lecciones de Martin Heidegger de 1935, republicada en ese entonces, y que ahora conocemos como la *Introducción a la Metafísica.* En su sagaz reseña, Habermas muestra su desacuerdo con el hecho de que las lecciones de ese curso, ofrecidas durante los primeros años de la dictadura nazi, en la cima de la popularidad de Adolfo Hitler —y, como lo sabemos ahora por la correspondencia de Heidegger y los *Cuadernos Negros*, durante un tiempo en que el mismo Heidegger simpatizaba enormemente y se comprometía con la causa nacionalsocialista—, fueran republicadas sin ninguna contextualización apropiada; en especial, porque Heidegger republicó esas lecciones sin hacer comentarios acerca del lenguaje usado en ellas, un lenguaje que rememora la entusiasta celebración de la empresa nazi. Habermas rechaza de forma especial una afirmación y su nota explicativa, las cuales, según Heidegger, ya estaban en los manuscritos originales, pero no fueron leídas en su tiempo. La afirmación se encuentra en la página 152 del texto original en alemán: allí Heidegger se ocupa "de la interna verdad y grandeza de este movimiento, es decir, del encuentro de una técnica de vocación planetaria con el hombre moderno". A lo que Habermas agrega: "Como estas frases se publican por primera vez en 1953 sin comentario alguno, cabe suponer que representan sin cambios el actual pensamiento de Heidegger" (1975, p. 59). Esta observación es una muestra emblemática del compromiso implacable de Habermas con la denuncia de los movimientos y las tendencias totalitarios, nacionalistas, irracionalistas y antiilustrados. En 1954, Habermas defendió su tesis doctoral sobre Schelling, analizada correctamente por Aguirre en este extraordinario libro, al mostrar en qué medida va a ser

decisiva en el tratamiento que hace Habermas del filosofema de la religión.

Desde 1953, prácticamente sin interrupciones, Habermas ha participado en la esfera pública alemana y europea por casi siete décadas (Matuštík, 2001; Specter, 2010; Müller-Doohm, 2016). Intervino en los debates de finales de la década de 1960 con los movimientos estudiantiles, alrededor de cuestiones relacionadas con el uso de la violencia; sostuvo un debate público con Niklas Luhmann acerca de las consecuencias conservadoras de la teoría de sistemas; debatió con Gadamer en un terreno similar acerca de la falta de autorreflexividad de ciertas versiones de la hermenéutica; fue un crítico vehemente de los historiadores alemanes que abogaban por una "normalización" de la historia alemana que, en la visión de Habermas, llevaría a una normalización del Holocausto (el llamado "Debate de los historiadores", el cual fue bastante mordaz y tuvo una gran publicidad); fue un defensor de una revisión de la ley alemana sobre naturalizaciones que permitiera un camino diferente para la ciudadanía de los no alemanes (Holub, 1991); durante las últimas dos décadas, además, ha promovido la constitucionalización de la Unión Europea y, a la vez, ha sido un crítico severo de los discursos nacionalistas, xenofóbicos y racistas interesados en cerrar las fronteras y excluir a los supuestos "no-blancos" y "no-europeos" de la Unión Europea. El uso de la noción de lo *possecular* hecho recientemente por Habermas debe leerse en el contexto de su posición sobre la constitucionalización de la Unión Europea, la modificación de las leyes de ciudadanía en Alemania y su llamado a una posición moral posconvencional que tome la forma de lo que él llama "patriotismo constitucional" (Müller-Doohm, 2008). En este reducido sentido político, *possecular* significa, para Habermas, que la sociedad civil europea y su esfera pública deben concebirse como imparciales en relación con todas las creencias y las prácticas religiosas. Mientras la suposición y la

creencia generalizadas nos dicen que Europa se ha vuelto secular, los hechos nos indican que este secularismo encubre una callada, pero a la vez muy evidente, forma de religiosidad; esto es, la religión cristiana que envuelve instituciones, prácticas, creencias y presuposiciones. El imaginario social europeo se configura a partir de un imaginario religioso judeocristiano. La forma dominante de secularismo cristiano que le da forma a la sociedad civil europea opera, de hecho, como un doble escudo: protege un cristianismo tácito mientras rechaza y excluye otras formas de religión; en especial, el islam. En efecto, desde la Segunda Guerra Mundial, Europa se convirtió en un continente de inmigrantes; una buena parte provenía de antiguas colonias europeas, así como de países islámicos con los que Europa se encontraba involucrada, y se encuentra aún, por razones coloniales e imperiales. Estos inmigrantes han traído consigo sus religiones y sus prácticas culturales, y así han creado una nueva *Kulturkampf*, una nueva guerra cultural. Es en este contexto en el que el término possecular se usa para desenmascarar un secularismo cristiano, un secularismo a través del cual el cristianismo sujeta aún a la sociedad. Y, a la vez, se usa para mostrar el hecho social de la resiliencia de las creencias y las prácticas religiosas cristianas y no cristianas en sociedades europeas y no europeas (Butler, 2011).

Influencias en la adopción por parte de Habermas del término possecular

El diálogo no es simplemente un término metonímico que encapsula el alfa y el omega del pensamiento de Habermas. Es también una práctica viva que mueve constantemente su pensamiento (Wingert & Günther, 2001; Habermas, 2006). A lo largo de su carrera filosófica, Habermas ha sido reconocido por sus discusiones con otras figuras intelectuales como Luhmann, Gadamer, Foucault, Derrida, Rorty, Vattimo, Benhabib, Fraser,

Taylor, etc. Hay una gran cantidad de libros dedicados a los debates críticos con el pensamiento de Habermas, muchos de los cuales incluyen también respuestas generosas y extensas hechas por él mismo. Habermas es realmente un filósofo del diálogo. Su *corpus* lleva la impronta de los juicios de y los acuerdos con otros pensadores, pero también, la de los desacuerdos y las diferencias. Como lo he indicado en varios ensayos (ver mi introducción a Habermas, 2002; Mendieta, 2013, y Mendieta, *forthcoming*), a través de su larga carrera intelectual, Habermas le ha prestado una atención especial a la religión, desde diferentes ángulos y usando diferentes lentes. Se podría decir que empezó a pensar sobre la relación entre religión, filosofía, historia y la sociedad desde su tesis doctoral sobre Schelling, en 1954. Es más: dada la preocupación alemana y de los judíos alemanes con la religión, no es accidental que Habermas también haya tenido que vérselas con el debate no solo entre Atenas y Jerusalén, sino entre Atenas y Roma (y el Vaticano), Frankfurt y Friburgo. Cerca de su hogar intelectual, la Escuela de Frankfurt, varios pensadores abordaron temas relacionados con la religión, la fe, la secularización y la crítica; desarrollos que han servido de fuente para el propio pensamiento de Habermas. Claramente, podemos recordar los trabajos de Walter Benjamin y de Ernst Bloch, quienes en ningún momento ocultaron sus preocupaciones religiosas y teológicas. Algo similar puede decirse de Theodor W. Adorno y de Max Horkheimer, quienes, a pesar de tener una relación más cautelosa con sus entornos judíos, no mantuvieron a raya este tipo de cuestiones. En vez de preguntarnos por qué una figura racionalista e Ilustrada como Habermas acepta un término como possecular, deberíamos pensar qué sería de su pensamiento si se hubiera rehusado a involucrarse con estas preguntas y con su tradición inmediata. En gran medida, sus acercamientos teóricos con la religión, la teología y, en general, con la filosofía de la

religión han sido sustanciales, duraderos y, en muchos sentidos, poco sorprendentes y *de rigueur.* Es una gran virtud del libro de Aguirre demostrar esto en forma clara, sinópticamente y con un gran conocimiento del *corpus* habermasiano.

Ahora bien, en relación con la adopción del término possecular por parte de Habermas y las influencias que tuvo, es necesario mencionar a cuatro figuras de gran relevancia. Primero que todo, tenemos a su colaborador y colega de vieja data Klaus Eder, quien trabajó con Habermas durante su estancia como director del Instituto Max Planck para el estudio del mundo tecnocientífico en Starnberg (1971-1983). Eder fue un interlocutor clave; especialmente, en relación con los términos que Habermas usará para describir sociedades posconvencionales. Eder es un sociólogo que se ha interesado en la evolución y la transformación de los sistemas sociales. A inicios de la década de 1990, como parte de su trabajo sobre el surgimiento de las sociedades posnacionales, Eder empezó a usar el término *possecular*, precisamente, para referirse a la resiliencia de las creencias y las prácticas religiosas en las sociedades a lo largo del planeta (Eder 2002; Bosetti & Eder, 2006).

Otro interlocutor fundamental ha sido José Casanova, quien ya en el decenio de 1990, en su libro *Public Religions in the Modern World*, retó el mito europeo de la secularización al mostrar la importancia global de las "religiones públicas" en Europa. Casanova describió, por ejemplo, el rol clave que tuvo el catolicismo en la apertura de algunos países de la antigua Unión Soviética, así como los distintos roles de las comunidades católicas y protestantes en Estados Unidos y en Latinoamérica. Casanova también llamó la atención en los movimientos opuestos de evangélicos en el sur de los Estados Unidos y en los movimientos de la Teología de la Liberación en América Latina. Casanova es el sociólogo que más ha contribuido a articular la relación entre

la religión, la sociedad civil y la esfera pública. Como un crítico empático, Habermas ha puesto especial atención a la forma como Casanova ha dado cuenta del resurgimiento de la religión en la esfera pública global (Habermas, 2015).

El otro actor obvio de referencia es, por supuesto, el cardenal Ratzinger, con quien Habermas sostuvo un diálogo público el 19 de enero de 2004. Ratzinger sería nombrado papa en 2005 y tomaría el nombre de Benedicto XVI. Este diálogo recibió gran atención mundial, precisamente, porque en un lado se encontraba un gran representante de la Ilustración y la tradición secular, y, en el otro, un representante fundamental de la Iglesia católica. Ratzinger, en efecto, era el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Iglesia católica; es decir, un rol que incluye cuidar la ortodoxia de todas las misiones de la Iglesia. Este fue un diálogo único: por una parte, un defensor de la inclusión y del poder de la razón deliberativa, y, por otra, el guardián de la fe y la ortodoxia (Habermas & Ratzinger, 2008; Habermas, 2015). La provocativa y penetrante intervención de Habermas al diálogo, titulada "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?", inicia con la pregunta inesperada sobre si las democracias constitucionales presuponen recursos motivacionales que no son capaces de proveer o crear. Es una pregunta, quizá incauta, en cuanto Habermas parece implicar que existen orientaciones tanto morales como éticas que preceden y son constitutivas de un talante democrático; orientaciones que las prácticas democráticas no pueden generar por sí mismas. Es acá donde las creencias y las prácticas religiosas adquieren relevancia para Habermas. En este texto, Habermas también se refiere a la "secularización" como un proceso de aprendizaje dual y complementario. Dual porque los ciudadanos no creyentes deben aprender a articular sus razones seculares en el interior de una esfera pública plural, mientras que los ciudadanos creyentes deben aprender a

traducir sus creencias en argumentos razonables en el marco de una esfera pública y una sociedad civil no homogéneas. Esta habilidad de convertirse en ciudadanos políglotas en relación con dar y recibir razones, como un "proceso de aprendizaje", es lo que Habermas llama "consciencia possecular" (Habermas & Ratzinger, 2008, pp. 9-33).

Tal vez, la fuente más explícita para la adopción del término possecular sea John Rawls. Debo resaltar acá que una de las virtudes del libro del profesor Aguirre es su extenso análisis de las objeciones inmanentes y familiares a la llamada "condición" (*proviso*) de John Rawls, la cual protegería al discurso público de ese "bloqueador de la conversación" (*conversation stopper*) en el cual puede convertirse la religión en algunos casos. Aunque Habermas ya se había ocupado del pensamiento de Rawls, ya desde los años setenta del siglo xx (Habermas, 1985a; 1985b), fue durante los inicios de la década de 1990 cuando Habermas inició un diálogo serio con el trabajo del filósofo estadounidense; en especial, con sus obras *Liberalismo político* y *El derecho de gentes* (Habermas, 1998a). Entre los puntos clave de la discusión estaba la idea de Rawls según la cual sociedades bien ordenadas deben alcanzar un consenso traslapado sobre los ideales básicos que orientarían la búsqueda del bien público. Esto significa que las "teorías sustanciales" o las ideas con compromisos sustanciales que puedan apelar únicamente a creencias religiosas o fes específicas tendrían que ponerse entre paréntesis y acordonarse tras un muro de seguridad, lo cual las aislaría del debate político sobre los bienes comunes. Habermas, en contraste, consideró que las creencias sustanciales de los ciudadanos religiosos deberían estar entre las muchas ideas y perspectivas que dan forma a un debate público robusto. Excluir, suspender o censurar las creencias y los compromisos de los ciudadanos religiosos desde el inicio implica favorecer a los ciudadanos seculares o no religiosos, a la vez que

se menosprecia y se discrimina a los ciudadanos religiosos. Para Habermas, esa no podía ser la base para establecer una sociedad bien ordenada, justa, incluyente y democrática; sociedad que, adicionalmente, se nutriera a sí misma de la pluralidad de creencias que forman parte de los respectivos mundos de la vida de sus ciudadanos. Desafortunadamente, debido a la muerte temprana de Rawls, este debate no pudo continuar. En todo caso, Rawls sigue siendo el punto clave de referencia para el pensamiento de Habermas sobre la religión y lo possecular. Este último término es crucial para una democracia deliberativa reflexiva que aspira a guiar los debates sobre el bien común, en concordancia con lo que Habermas llamó en *Facticidad y validez* el principio D: "D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales" (1998b, p. 172).

Un "discurso razonable", en este contexto, no podría, desde el inicio, catalogar ofensivamente las creencias de los ciudadanos religiosos como irracionales o inaceptables en la esfera pública. Así, mientras que los ciudadanos no religiosos no pueden desde el comienzo discriminar las razones religiosas en la esfera pública, los ciudadanos religiosos deben, por su parte, involucrarse en un proceso de traducción y argumentación que aspire a que sus compromisos sean relevantes y dignos de consideración para todos. En las más recientes reflexiones de Habermas sobre la importancia de las creencias religiosas en la esfera pública, él se refiere, por una parte, a los "contenidos semánticos" inagotables y renovables que se pueden encontrar en las creencias y las prácticas religiosas; por otra, a la necesidad de traducción de estos contenidos en razones que podrían aceptar todos los ciudadanos después de desarrollarse un discurso "razonable". Esta traducción, sin embargo, procede en dos vías: ciudadanos

religiosos y no religiosos deben traducir sus razones a razones que podrían alcanzar el consentimiento razonable de todos los ciudadanos, independientemente de sus compromisos con teorías sustanciales comprehensivas del bien común. En una democracia deliberativa constitucional, no existen razones que no puedan hacer parte del debate público sobre lo que puede orientar y dar forma a la deliberación acerca de los principios básicos que aseguran el tratamiento digno de todos los integrantes de una comunidad política.

Usos de Habermas de lo possecular

En la última década, a la luz de sus debates con Rawls y Ratzinger, así como de sus diálogos con Taylor, Butler, West, Bellah, Assman y Joas, Habermas ha emprendido la redacción de un gran tratado sobre lo que él llamó, inicialmente, *Un ensayo sobre fe y razón*. El manuscrito, en sus últimos avances, se ha convertido en un documento gigante que ahora llama *La genealogía del pensamiento posmetafísico: con un énfasis en el* leitmotif *del diálogo entre fe y razón*. Partes de dicho manuscrito han sido presentadas como lecciones en diferentes escenarios, y algunas versiones abreviadas de los capítulos han sido ya publicadas: por ejemplo, en la edición de cinco volúmenes de los que podrían llamarse "Los principales éxitos filosóficos de Habermas", publicada por Suhrkamp como una edición para estudiantes (*Student Edition*), a fin de conmemorar su cumpleaños número 80 (Habermas, 2009a). Las introducciones que Habermas escribió para cada uno de estos cinco volúmenes se pueden consultar en Habermas (2018). Algunos de estos ensayos ya han sido publicados en *Mundo de la vida, política y religión* (2015). En general, no obstante, el manuscrito total, aún no publicado, es análogo a la otra *magnus opus* de Habermas: la *Teoría de la acción comunicativa* (1984/1987). Si esta última busca sentar las bases para

una explicación socio-teorética de la acción comunicativa, el manuscrito no publicado busca ofrecer una genealogía de la ilustración de la razón a partir de los mismos debates religiosos sobre lo que es la fe y lo que es razonable. Lo que se puede afirmar por el momento es que Habermas ofrece una impresionante explicación reconstructiva e histórica del surgimiento de lo que él llama pensamiento posmetafísico (Habermas, 1990). Pocos habrían podido anticipar o predecir esta nueva tarea llevada a cabo por Habermas; incluso, quienes, como es mi caso, hemos seguido muy de cerca su trabajo.

Para mis propósitos en este prefacio al análisis sistemático, conceptual y omniabarcante de Aguirre al enfoque de Habermas sobre la religión, quiero anotar brevemente que este monumental e inacabado manuscrito discute ampliamente sobre la noción de secularización. En esas discusiones, que hacen parte de la extensa introducción del libro, una introducción que es ya en sí misma un librito (un análogo sería la introducción de Jean-Paul Sartre a la *Crítica de la razón dialéctica*; es decir, *Cuestiones de método*), Habermas distingue entre *secularización* y *secularismo*. Este último se refiere a una particular formación ideológica que oculta y enmascara la evidente no-secularización del mundo de la vida. El secularismo es una distorsión ideológica que se engaña a sí misma al aspirar a reclamar superioridad para sociedades supuestamente seculares, en oposición a sociedades no secularizadas; generalmente asociadas, estas últimas, a las sociedades no occidentales. El secularismo es una versión inauténtica de la secularización. El secularismo, como una clase de ideología en un sentido peyorativo, ha sido promovido por ciertas teorías sociológicas del desarrollo social; entre las más famosas se cuentan las propuestas por Max Weber y Émile Durkheim, para quienes los procesos de modernización y los de secularización van de la mano. A la luz de las objeciones y las críticas de Eder, Taylor y Casanova, Habermas

reconoce ahora que una explicación sociológica de la modernización de la sociedad no exige acoplar los procesos de secularización a los procesos de modernización. Pueden existir diferentes caminos a la modernidad; caminos que no implican el rechazo o la exclusión de la religión, ya sea de la sociedad civil o del mundo de la vida de los ciudadanos democráticos. En este manuscrito, por ende, Habermas aboga por desacoplar, por un lado, los procesos de secularización de las instituciones y los poderes políticos de la modernización de, por otro, las diferentes instituciones y las orientaciones cognitivas de los sujetos modernos.

Por las razones expuestas, la secularización se refiere al proceso de domesticación del poder y las instituciones políticas a partir de su desconexión de creencias e instituciones religiosas específicas (como las iglesias). La secularización del poder político y las instituciones es un logro decisivo tanto para las sociedades occidentales como para las no occidentales; un logro que no debería socavarse ni rechazarse. En este sentido, la secularización es una parte importante de lo que Habermas llama "procesos de aprendizaje", los cuales, al constituirse como logros humanos, son, por la misma razón, frágiles e inestables. El logro máximo de la secularización del poder político, en su mirada, se refiere a la constitucionalización del poder político, una constitucionalización que establece la cooriginariedad de la soberanía popular —es decir, nacional— y los derechos inalienables de los ciudadanos.

Lo que la secularización no puede y no debería hacer es "desencantar" plenamente el mundo de la vida, el cual es un trasfondo indispensable contra el que, y desde el cual, los ciudadanos y los sujetos políticos desarrollan sus orientaciones morales y cognitivas. Aún más, el mundo de la vida no es simplemente el trasfondo práctico (*praxical*) y hermenéutico que le da forma a la acción comunicativa de los agentes sociales: también es el conjunto de prácticas, hábitos y actividades dentro de las cuales

los agentes sociales forman sus compromisos morales y políticos. El mundo de la vida es el reservorio que nutre los compromisos más profundos de los agentes sociales en relación con ciertas creencias y prácticas que enriquecen sus deliberaciones sobre el bien común, y que ofrecen una brújula moral y orientaciones éticas. Si quisiéramos usar el lenguaje de Habermas de su *Teoría de la acción comunicativa,* podríamos hablar de la colonización del mundo de la vida por parte de la secularización del poder del Estado, colonización que implicaría el empobrecimiento de los recursos motivacionales de los agentes sociales. Al ocurrir esto, y como Habermas ya lo puso de presente en su debate con Ratzinger, las democracias constitucionales se privarían ellas mismas de grandes recursos que las anteceden y que les son indispensables para su salud y su integración. Un mundo de la vida plenamente secularizado nos conduciría a un desierto moral y ético, situación que eventualmente erosionaría los cimientos de las democracias constitucionales.

Usando el lenguaje de Habermas de *Facticidad y validez* (1998b), las deliberaciones democráticas en la esfera pública en el interior de un Estado constitucional de derecho operan como cintas transportadoras que traducen y transportan las intuiciones y los compromisos éticos accediendo a los contenidos semánticos de las creencias religiosas, a la constitucionalización de normas procedimentales que se orientan hacia el punto de vista de la justicia; esto es, hacia el tratamiento igual y equitativo de todos los ciudadanos. Toda actividad democrática se nutre de doctrinas comprehensivas sustanciales y omniabarcantes que representan traducciones que luego se institucionalizan en reglas formales y procedimentales de legislación democráticas (Habermas, 2009b).

Para sintetizar, bien podríamos decir que las motivaciones para el uso que hace Habermas de la expresión *possecular* tienen que ver con razones sociológicas, políticas, filosóficas y morales,

como, de forma elocuente, lo demuestra el profesor Aguirre. Lo possecular se refiere a una condición sociológica y, tal vez, a un hecho social: la no extinción de la religión y su preservación como una dimensión vital de la vida social en una forma que no puede simplemente ser reducida a razones negativas. La fe, en particular, y la religión, en general, no son simples remanentes atávicos de épocas pasadas de la evolución social; al contrario, son dimensiones integrales que coevolucionan con las sociedades. Por esto, el título de este prólogo es "La modernidad de la religión". Con esto quiero referirme a que si existe una dialéctica entre razón y fe, una que ha dado origen a la Ilustración y al Estado de derecho democrático moderno, entonces esta dialéctica también ha dado origen a formas Ilustradas de religión, como aquellas que abogan por la dignidad de todos los seres humanos y dan lecciones de solidaridad a través de culturas y religiones. Parafraseando el célebre aforismo de Adorno, "La historia universal no conlleva del barbarismo al humanitarismo, pero sí existe un vínculo directo entre la cauchera y la bomba atómica"; sin embargo (y esta es mi modificación heterodoxa), sin lugar a dudas existe un vínculo estrecho y discernible entre la quema de brujas, la tortura de apóstatas, judíos y ateos y las encíclicas papales, como la *Evangelium vitae*, de Juan Pablo II, que celebra la dignidad humana, y la *Laudato Si'*, del papa Francisco, que nos llama a cuidar nuestra "casa común". Es claro que la fe cristiana de hoy sería irreconocible para los creyentes de la Edad Media, o, incluso, para los de los siglos XVII y XVIII, cuando Europa se desangró (aproximadamente 10 millones de víctimas) debido al fundamentalismo y a la intolerancia religiosa. En esta luz podemos entender el argumento de Habermas según el cual la religión fue una fuerza esencial en la lingüistización de lo sacro, y, así mismo, en la lingüistización de la interacción social. En la medida en que los reservorios semánticos de la fe y sus rituales

religiosos relacionados siguen sin agotarse, continúan catalizando los procesos de lingüistización de la interacción social. La lingüistización de lo sagrado sigue siendo un proyecto histórico dialéctico abierto e inacabado. Se podría postular que si la "modernidad" es un proyecto "inacabado" es, en parte, porque los procesos de secularización también continúan inacabados.

Lo possecular también se usa como una forma de referirse al *factum* del pluralismo religioso en los Estados democráticos de derecho. En tan estrecho sentido, la expresión possecular dirige nuestra atención al imperativo de respetar las creencias religiosas de cada uno de los ciudadanos, incluso cuando esas creencias luzcan extrañas y no parezcan tener raíces en las tradiciones dominantes. Podríamos decir que Habermas usa el término possecular para referirse a una forma de *Ilustración democrática* en la cual los compromisos de fe de los ciudadanos son respetados y aceptados como contribuciones relevantes al pluralismo ético de una comunidad; compromisos que, a la vez, son vistos como una fuente no solo de dignidad, sino, también, de observaciones morales para toda la comunidad política. Lo possecular también se refiere a un filosofema particular; a saber, la pregunta perenne por la relación de la filosofía con la fe. De hecho, este filosofema se encuentra plasmado en el famoso lema de san Anselmo *fides quaerems intellectum.* Lo possecular es la más reciente manifestación de la "fe en busca del entendimiento" en las secuelas de los fracasos de la autocomprensión secularista de la sociedad moderna y los procesos de secularización que siguen en curso.

Finalmente, lo possecular también se refiere a un imperativo moral: respetar la autonomía moral y la integridad de los agentes morales. Como es bien sabido, en el centro de la teoría de la acción comunicativa de Habermas se encuentran las pretensiones de validez fundamentales planteadas en todo acto de

habla: la verdad, la corrección y la sinceridad (o la autenticidad). La moralidad no es simplemente la orientación hacia la justicia, como lo exige la etapa posconvencional, sino, también, hacia la correcta clase de motivación. No es suficiente con aspirar a lo que es justo. También debemos hacerlo por las razones correctas y con la convicción correcta. La moralidad también tiene que ver con las profundidades de nuestra propia subjetividad, el teatro de la vida moral interior. Acá es donde la autenticidad entra en escena. Lo possecular, como un término que tiene ciertas valencias morales, apunta, precisamente, en esta dirección: la profundidad de la vida subjetiva, el grado de autenticidad con el que vivimos nuestras vidas morales. Lo possecular expande y ahonda aún más la topografía de la subjetividad moral, la cual, no obstante, se mantiene en un plano en el que tenemos que explicarnos a los otros a través de discursos racionales.

Conclusión

Una observación final es necesaria. En una entrevista que realicé, y que apareció primero en la *Immanent frame* (Habermas, 2010), Habermas señaló una clarificación importante, con la cual respondía a cierta confusión inducida por su uso del término "possecular" (Habermas, 2015, pp. 89-107). Habermas aclara que lo possecular se refiere tanto a una condición social como a una orientación autorreflexiva de las democracias posnacionales y posconvencionales. La resiliencia y la renovación de las prácticas y las orientaciones religiosas es un hecho incuestionable de las sociedades modernas; incluso, de aquellas que se pueden llamar seculares. Possecular, en este contexto, significa una orientación Ilustrada de las sociedades plurales que son parte de lo que Habermas ahora llama, siguiendo a Niklas Luhmann, sociedad mundial. En pocas palabras, la conciencia possecular es la autoconciencia de las sociedades que hoy por hoy, ineludiblemente,

se ven a sí mismas como parte de una sociedad mundial que también comparte ciertos elementos de una esfera pública mundial.

Lo possecular, lo indica Habermas, no se refiere, no se puede referir, a una nueva versión o articulación de la razón. Existe el pensamiento posmetafísico, o una razón que se ha vuelto sobre su propia autoclarificación y su propia reflexividad. La razón, *tout court,* no es secular ni posssecular. Lo que tenemos, no obstante, es un pensamiento posmetafísico; esto es, una forma particular de entender la razón como un pensamiento no identitario, no sustancial —lo que significa que no se basa en principios metafísicos—, y no soberbio —lo cual significa que la filosofía ha depuesto su trono a cambio de una agenda de investigación interdisciplinaria adelantada bajo la mirada vigilante del falibilismo—. El pensamiento posmetafísico es una razón Ilustrada, una razón que se entiende a sí misma como históricamente situada, procedimental y falibilista. El possecularismo, entonces, podría concebirse como una manifestación más profunda del pensamiento posmetafísico, o como su culminación y su realización, en el sentido de la izquierda Hegeliana sobre la actualización de la potencialidad de un concepto. La conciencia possecular, por ende, es lo que resulta cuando el pensamiento posmetafísico abre la razón al tipo de razones que ella misma no puede desestimar ni extinguir, pero de las que aún se pueden nutrir.

Referencias

Butler, J. (2011). Is Judaism Zionism?. En Mendieta, E. & J. VanAntwerpen (eds.). *The power of religion in the public sphere* (pp. 70-91). New York: Columbia University Press.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world.* Chicago: Chicago University Press.

Bosetti, G., & Eder, K. (2006). *Post-secularism: a return to the public sphere.* Entrevista con G. Bosetti, *Eurozine*, 17 August. Recuperado de www.eurozine.com/post-secularism-a-return-to-the-public-sphere/

Eder, K. (2002). Europäische säkularisierung: ein sonderweg in die postsäkulare gesellschaft. *Berliner Journal für Soziologie*, 12(5), 331-44.

Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1984/1987). *The Theory of Communicative Action,* 2 vols, trans. T. McCarthy. Boston, MA: Beacon Press. [*Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols, Frankfurt: Suhrkamp, 1981)].

Habermas, J. (1985a). *Die Neue Unübersichtlichkeit: kleine politische schriften V.* Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1985b). Civil disobedience: litmus test for the democratic constitutional state. trans. John Torpey. *Berkeley Journal of Sociology*, 30, 95-116.

Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico.* México: Taurus [*Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988)].

Habermas, J. (1998a). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós. [*Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1996)].

Habermas, J. (1998b). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta. [*Faktizität und Geltung: beiträge zur diskurstheorie des rechts und des demokratischen rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992)].

Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality: essays on reason, god and modernity*, Cambridge: The MIT Press.

Habermas, J. (2003). *The future of human nature*, trans. H. Beister, W. Rehg and M. Pensky, Cambridge: Polity. [*Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001)].

Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión.* España: Paidos. [*Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* (Frankfurt: Suhrkamp, 2005)].

Habermas, J. (2009a). *¡Ay Europa!* España: Trotta. [*Ach, Europa* (Frankfurt: Suhrkamp, 2008)].

Habermas, J. (2009b). *Philosophische Texte: studienausgabe in fünf Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (2010). A postsecular world society? On the philosophical significance of postsecular consciousness and the multicultural world society. Entrevista con Jürgen Habermas por E. Mendieta, en SSRC, *The Immanent Frame* 1. Recuperado de http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf.

Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión.* España: Trotta.

Habermas, J. (2018). *Philosophical introductions: Five approaches to communicative reason*. Cambridge: Polity.

Habermas, J., & Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización.* México: Fondo de Cultura Económica.

Holub, R. C. (1991). *Jürgen Habermas: critic in the public sphere.* New York: Routledge.

Lutz-Bachmann, M. (Forthcoming). Enlightenment. En Allen, A. & E. Mendieta (eds.). *The Cambridge Habermas Lexicon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Matuštík, M. B. (2001). *Jürgen Habermas: a philosophical-political profile.* London: Rowman and Littlefield.

Mendieta, E. (2013). Appendix: religion in Habermas work. En Calhoun, C., Mendieta, E. & J. VanAntwerpen (eds.). *Habermas and Religion* (pp. 391-407). Cambridge: Polity.

Mendieta, E. (Forthcoming). Religion. En Allen, A. & E. Mendieta (eds.). *The Cambridge Habermas Lexicon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Müller-Doohm, S. (2008). *Jürgen Habermas (Suhrkamp BasisBiographien)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Müller-Doohm, S. (2016). *Habermas: a biography.* Cambridge: Polity.

Specter, M. (2010). *Habermas: an intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wingert, L. & Günther, K. (eds.). (2001). *Die* Öffenlichkeit *der Vernunft und die Vernunft der* Öffenlichkeit*: festschrift für* Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Introducción

Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí.
Augusto Monterroso, *El dinosaurio*

El epígrafe con el que inicia esta introducción corresponde al célebre cuento corto de Augusto Monterroso titulado *El dinosaurio*. Se trata de una verdadera joya de la literatura latinoamericana y universal. Ha tenido múltiples lecturas, interpretaciones y estudios[1]. Quiero comentar brevemente dos posibles lecturas que, a mi modo de ver, introducen muy bien el tema del presente libro.

Una interpretación, tal vez la más obvia, se basa en el posible asombro y temor que debió haber experimentado el personaje cuando vio al dinosaurio. En este caso el microrrelato nos lleva a pensar en un personaje, completamente anónimo, que ha estado durmiendo por cierto tiempo. En su sueño veía a un dinosaurio, el cual, muy seguramente constituía una presencia amenazante y aterradora. Pero simplemente se trataba de un sueño. En esta lectura el microrrelato nos invita a intentar imaginar el asombro y el temor que este personaje anónimo debió haber experimentado

[1] Véase Zabala Lauro (2002).

cuando, al despertarse, constató que el dinosaurio, un animal que sabemos extinto, todavía estaba presente.

En la segunda interpretación el asombro ocurre en un nivel diferente. El personaje anónimo del microrrelato está durmiendo. Su sueño podía muy bien ser placentero y sosegado o bien podía ser angustiante y amenazante. O simplemente puede ocurrir que no esté soñando. Sea como sea, el personaje se despierta. Y al hacerlo comprueba que el dinosaurio, el mismo que estaba allí junto a él antes de dormirse, sigue exactamente en el mismo lugar. En esta lectura el dinosaurio es entonces un animal normal en el mundo real del personaje (aunque tal vez no en nuestro mundo). No hay nada de extraordinario en el hecho de que siga allí. Es más, en una interpretación derivada bien podemos pensar que el personaje estaba teniendo una pesadilla que consistía en la desaparición de su dinosaurio, su única compañía. Podemos entonces imaginar el gran sentimiento de alivio que sintió al despertar y ver que su dinosaurio todavía estaba allí. Como se ve, en esta segunda interpretación (y todas sus variantes) el asombro lo sentimos nosotros como lectores al contrastar nuestra creencia sobre la supuesta extinción masiva de los dinosaurios con la certeza del personaje para quien la existencia de su dinosaurio es algo completamente real y normal, y hasta placentero.

Estas dos posibles lecturas del microrrelato de Monterroso se asemejan enormemente a dos perspectivas dominantes de gran parte del pensamiento occidental contemporáneo acerca de la religión.

En efecto, bajo cierta lectura filosófica y sociológica prevaleciente (al menos hasta hace poco), la humanidad se encontraba en un proceso de racionalización, modernización y desencantamiento que iba a llevar, muy pronto, a la extinción de la religión. No obstante, a pesar de haber despertado, encontramos con sorpresa que allí sigue ese dinosaurio-religión, el cual definitivamente no

se extinguió. En este caso el personaje del microrrelato se parece mucho a esa subcultura internacional secular descrita por Peter Berger: filósofos, sociólogos, científicos, investigadores y periodistas que ostentan una educación superior de tipo occidental y que, dada su interpretación (o presuposición) de las creencias y valores progresistas de la Ilustración, estaban convencidos (y querían convencer a los demás) de la necesaria y deseable extinción de la religión (Berger, 1999, p. 10).

La segunda interpretación del microrrelato nos lleva, en cambio, a las perspectivas sobre la religión que reconocen su larga historia, pero que, no por eso, valoran como anormal o extraordinaria su fuerte presencia en las sociedades contemporáneas. En estas perspectivas, que el dinosaurio-religión siga allí no tiene nada de sorprendente. Siempre ha estado y no parecen existir señales de una pronta extinción.

Estas dos son, por supuesto, perspectivas sumamente simplificadas de una discusión profunda y compleja. El rol que la religión puede y debe asumir en las sociedades contemporáneas se ha vuelto un tema de análisis de una gran cantidad de pensadores de diferentes áreas del conocimiento. Podemos contar, entre muchos otros, a Berger (1999), Taylor (2007), Rorty (2003), Rorty y Vattimo (2006), Derrida (2006), Luhmann (2007), Vattimo (2008), Agamben (2008), Armstrong (2009), Cox (2011) y Dworkin (2013).

El filósofo alemán Jürgen Habermas hace parte de esta extensa lista con una perspectiva que es particularmente interesante, entre otras, por las siguientes tres razones.

Primero, se trata de una propuesta abiertamente normativa y con pretensiones universalistas. Dada la diversidad de religiones y de contextos sociales, políticos, económicos y religiosos, y dada la renuncia de muchos movimientos filosóficos contemporáneos a la pretensión histórica de la filosofía por encontrar modelos

prescriptivos aplicables a todas las entidades, vale la pena acercarse a la mirada de uno de los pocos filósofos actuales que no temen afirmar que a la filosofía aún le corresponde el rol de protectora de la racionalidad (Habermas, 1985a, p. 29).

Segundo, la perspectiva de Habermas es profundamente multidimensional. La religión es analizada desde una mirada filosófica, sociológica, política, histórica, etc.[2]. Como lo señala Juan Antonio Estrada, en Habermas, el

> ...fenómeno religioso es analizado desde la perspectiva de la epistemología, de la antropología y de la sociología, e integradas en su teoría de la comunicación. Hay que estudiarlo como filósofo de la religión desde el marco más amplio de su filosofía general, en la que el análisis de la religión no es una temática principal sino el resultado y la concreción de observaciones mucho más generales. (2004, p. 24)

Habermas aborda la religión desde el sistema filosófico que ha construido a lo largo de su carrera.

Tercero, y en gran medida en virtud de lo anterior, las miradas de Habermas sobre la religión tienen matices y cambios; los cuales, como se verá, son abierta y explícitamente reconocidos por el filósofo. En términos generales, la perspectiva de Habermas se desplazó desde una visión de la religión, fuertemente influenciada por Hegel, como una figura del espíritu en espera de ser superada de forma dialéctica en la modernidad, hacia una perspectiva que intenta comprender en qué medida y por qué la

---

2 Esto refleja la herencia recibida por Habermas de parte de la Escuela de Frankfurt. Como lo señala Mendieta, para los pensadores que hicieron parte del Instituto de Investigación Social, la religión y la teología fueron temas permanentes y centrales de confrontación y análisis (Mendieta, 2005).

persistencia de la religión en la modernidad social ha aumentado. De cierta manera se podría decir que Habermas parece pasar de la primera a la segunda lectura del microrrelato de Monterroso[3]. El "giro" de Habermas hacia la religión constituye entonces el esfuerzo filosófico de un gran intelectual que desea comprender una realidad social relevante, incluso en contra de sus observaciones teóricas iniciales, al igual que, como lo señala explícitamente el mismo Habermas, en contra de su propia apreciación personal (2015, p. 182)[4].

Estos motivos para acercarse a la visión de Habermas se relacionan fuertemente con la explicación de su reciente interés por la religión, el cual se basa, en gran medida, en la pretensión de mediar entre dos peligrosas tendencias que, según él, caracterizan nuestro presente: una expansión de las imágenes radicalmente naturalistas del ser humano y una creciente influencia política de ortodoxias religiosas (Habermas, 2006a, p. 9). La primera tendencia amenaza con destruir la autoconcepción normativa del ser humano, mientras que la segunda busca cuestionar e incluso revertir la racionalidad secular moderna. Así, Habermas se ha acercado de forma explícita al fenómeno religioso con la "intención de encarar los desafíos opuestos, pero complementarios, que son el naturalismo y la religión, con la insistencia postmetafísica en el irreductible sentido normativo de una razón destrascendentalizada" (2009, p. 15). En contra de las ortodoxias religiosas, Habermas reafirma sus compromisos con los ideales

---

3 No obstante, en la parte crítica de este libro argumentaremos que esto no es del todo cierto.

4 Por una parte, Habermas es plenamente consciente de que "el abuso político de los fundamentalismos religiosos tanto en Occidente como en Oriente es lo suficientemente horrible" (Habermas, 2015, p. 182). Por otra, en reiteradas ocasiones Habermas se ha declarado como una persona "carente de oído musical para la religión" (*religiös unmusikalisch*). La expresión proviene de una carta privada enviada por Max Weber a Ferdinand Tönnies en 1909.

de la modernidad secular y democrática. En contra de las imágenes cientificistas de mundo, Habermas reafirma su compromiso con los potenciales normativos y universales de la intersubjetividad humana.

Ahora bien, a Habermas le interesa especialmente la forma como este conflicto se manifiesta (y se puede resolver o al menos atenuar) en el marco de una teoría política que se ocupe de los fundamentos normativos y de las condiciones funcionales de los Estados democráticos (Habermas, 2006a, p, 10). Por esto bien se puede afirmar que el renovado interés de Habermas por la religión expande y aclara su teoría política democrática.

En efecto, Habermas plantea su reciente propuesta sobre el rol de la religión en el marco de su teoría de la democracia deliberativa y la esfera pública. Su perspectiva se desarrolla como una corrección del enfoque de John Rawls a partir de las críticas que él encuentra en autores como Wolterstorff y Weithman. Habermas está de acuerdo con Rawls en que, a nivel institucional de los parlamentos, las cortes, los ministerios y la administración, ningún argumento religioso es aceptable para justificar o expresar alguna ley, decreto o política pública aplicable a todos los ciudadanos. El desacuerdo con Rawls surge en la esfera pública informal. A este nivel Habermas cree que la perspectiva de Rawls es excesiva en relación con las exigencias a los ciudadanos religiosos.

Rawls parece afirmar que es posible introducir, en las discusiones públicas, doctrinas y argumentos religiosos si y solo si en su debido momento se presentan también razones propiamente políticas y no razones enteramente basadas en las doctrinas religiosas (Rawls, 1997, p. 783). Esto significa que, además del argumento religioso, el ciudadano religioso debe estar siempre preparado para presentar otro argumento que no dependa completamente de su fe religiosa. Esto es lo que se conoce como la condición o estipulación (*proviso*) de Rawls.

Para Habermas, esto representa una carga mental y psicológica poco razonable para los ciudadanos religiosos. Por eso Habermas cree que los ciudadanos religiosos deberían poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar 'traducciones' seculares para ellas.

Pero esto tiene un corolario referido a los ciudadanos seculares. En efecto, si los ciudadanos religiosos pueden realizar contribuciones públicas en un lenguaje religioso con la esperanza de que sus argumentos puedan ser traducidos, esta expectativa solo es realista si los ciudadanos seculares tienen su mente lo suficientemente abierta para hallar el posible contenido de verdad y validez encapsulado en tales contribuciones. En última instancia, de lo que se trata es de hacer posible un diálogo cooperativo en el cual todos los ciudadanos estén dispuestos a participar en el ejercicio de traducción necesario para que al final del día las intuiciones religiosas puedan convertirse en argumentos accesibles para todos y así puedan ser tenidas en cuenta en la esfera institucional.

Esto implicaría al menos tres deberes para los ciudadanos seculares. Primero, no podrían negar de entrada el potencial de verdad que tienen las concepciones religiosas de mundo. Segundo, no podrían discutir el derecho de los ciudadanos creyentes a realizar contribuciones a los debates públicos así se encuentren envueltas en lenguajes religiosos. Tercero, se espera que ellos participen en los esfuerzos por traducir las contribuciones importantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible.

Ahora bien, en el caso de los ciudadanos religiosos Habermas también identifica tres deberes concretos que ellos tendrían que cumplir para ser ciudadanos democráticos. Estos deberes son un reflejo de los tres desafíos que la modernidad les ha planteado a las conciencias religiosas: el hecho del pluralismo religioso, el avance de las ciencias modernas y, finalmente, el establecimiento del derecho positivo y la moral secular social.

Todo esto, para Habermas, se debe concretar en las tres exigencias siguientes. Primero, los ciudadanos religiosos deben desarrollar una actitud epistémica dialógica hacia las otras religiones. Segundo, los ciudadanos religiosos deben desarrollar una actitud epistémica que acepte la independencia y la autonomía del conocimiento secular. Y, tercero, los ciudadanos religiosos deben incorporar de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propios dogmas religiosos (Habermas, 2006a, p. 145).

En este libro se presenta un análisis exegético, sistemático y crítico de la propuesta de Habermas brevemente descrita en los anteriores párrafos[5]. Es exegético en la medida en que desarrolla una interpretación directa de la visión de Habermas. Es sistemático, puesto que también se reconstruyen los diversos acercamientos a la religión hechos por Habermas a lo largo de su vasta obra intelectual, en especial en cuanto son relevantes para comprender la

[5] El libro constituye una versión más elaborada de mi tesis doctoral, desarrollada en la State University of New York, Stony Brook (2008), bajo la dirección del profesor Eduardo Mendieta. La investigación doctoral fue posible en virtud del apoyo de la Comisión Fulbright, Colciencias y la Universidad Industrial de Santander. La tesis fue evaluada por los profesores Lorenzo Simpson, Anne O'Byrne y Cristina Lafont. A todos ellos, en especial al profesor Eduardo Mendieta, les agradezco sus valiosas contribuciones a lo largo de la investigación. Posteriormente, el texto tuvo considerables progresos a partir del desarrollo de los proyectos de investigación 1376, *Análisis de la propuesta de Jürgen Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. Tres casos de la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia*, y 1762, *Análisis de la propuesta de Jürgen Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública: el caso del debate político en el Congreso de Colombia acerca del matrimonio entre parejas del mismo sexo*; ambos proyectos financiados entre 2013 y 2017 por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Industrial de Santander. También debo señalar que el texto tuvo notables mejoras gracias a las observaciones de los evaluadores anónimos del manuscrito y a la calidad de todo el proceso editorial adelantado por la Editorial Universidad del Rosario.

nueva perspectiva política del filósofo[6]. Un obstáculo que impide desarrollar un entendimiento adecuado de la nueva perspectiva de Habermas sobre la religión se refiere a que, por una parte, presupone una gran cantidad de sus observaciones anteriores (sobre la razón comunicativa y sobre la democracia deliberativa, por ejemplo) mientras que, por la otra, se basa en nuevas y agudas reflexiones (sobre la sociedad mundial postsecular, sobre la era Axial y sobre el rito, entre otras). De ahí que podamos decir que la nueva perspectiva de Habermas sobre la religión altera a la vez que continúa su trabajo filosófico previo. Este libro busca solventar tal obstáculo al presentar la interpretación de su propuesta sobre el rol de la religión en la esfera pública en el marco más amplio de su obra filosófica. Finalmente, también se presenta un análisis crítico, ya que el texto propone la existencia de ciertas debilidades concretas en la perspectiva política del pensador alemán que deben ser analizadas con sumo cuidado.

El libro se divide en tres grandes partes en las que se presentan seis capítulos y un epílogo. La primera parte da cuenta de los más importantes enfoques sobre la religión desarrollados por el pensamiento de Habermas. En el primer capítulo de esta parte se analizarán los acercamientos iniciales de Habermas a la religión. Acá no solo se expondrá la visión sociológica de la religión desarrollada a partir de su libro *Teoría de la acción comunicativa*, sino que también se hablará de una perspectiva menos conocida, a saber, su análisis de la idea mística de la contracción de Dios presentado en su tesis doctoral sobre Schelling. En el segundo capítulo se presentará la

[6] Es necesario aclarar que la sistematicidad que se pretende desarrollar en el libro es conceptual. En este sentido la reconstrucción que presentamos de la obra de Habermas no sigue necesariamente un orden cronológico. Se trata de hacer explícitas los centros temáticos y conceptuales de las reflexiones de Habermas sobre la religión.

perspectiva desde la cual Habermas está construyendo su nueva visión sobre la religión: una perspectiva filosófica-posmetafísica. Sobre la base de esto se expondrá, en la segunda parte, su nueva perspectiva filosófico-política sobre la religión.

La segunda parte muestra cómo Habermas desarrolla su más reciente enfoque sobre la religión desde una perspectiva política. En este sentido, su propuesta se refiere a la forma como la persistencia y la revitalización de la religión constituyen tanto un reto como un recurso potencial para las democracias liberales y para la emergente esfera pública global. Es lo que podemos llamar una filosofía política de la religión. Esta parte presenta dos capítulos. El capítulo tercero expone los principales elementos filosófico-políticos de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública, mientras que el cuarto, por su parte, desarrolla la importancia de la emergente esfera pública global para tal propuesta.

La tercera parte constituye la perspectiva crítica del libro, la cual se desarrolla en dos momentos. El capítulo quinto discute la argumentación de Habermas en torno a la eugenesia liberal, la cual posee gran relevancia para el tema de este libro, pues el filósofo lo presenta como una aplicación de su perspectiva sobre el rol de la religión en la esfera pública. En efecto, como se verá, Habermas presenta sus reflexiones sobre los peligros de la eugenesia liberal como una traducción secular de un argumento religioso. Por eso esta tercera parte también se presenta como un análisis de la aplicación de la propuesta de Habermas. Finalmente, el capítulo sexto desarrolla tres objeciones a la más reciente visión del filósofo alemán tal y como se expuso en la segunda parte del libro. La primera de estas críticas tiene que ver con la real aplicabilidad que la propuesta de Habermas tiene para sociedades diferentes a las europeas. Las otras dos cuestionan, desde dos puntos de vista

diferentes, la ambigüedad contenida en las reflexiones de Habermas sobre la permanencia de la religión.

El libro concluye con un epílogo en el cual se exponen los elementos filosóficos fundamentales que se encuentran en los más recientes textos de Habermas sobre la religión. Estos ya dan pistas claras sobre lo que será su perspectiva definitiva y completamente elaborada sobre la religión.

Parte I
La filosofía de Habermas y la religión

Capítulo 1
Los primeros acercamientos de Habermas a la religión

La perspectiva social de Habermas, que encontramos especialmente en *Teoría de la acción comunicativa*, suele ser considerada su primer enfoque sobre la religión. Por esto él solía ser visto como un filósofo que aceptaba la visión "ilustrada" de la religión.

De acuerdo con esta perspectiva, el proceso de secularización occidental se entiende como un proceso de modernización en el que la religión a lo sumo puede ser concebida como una reliquia de un mundo ya superado o en proceso de superación. No resulta sorprendente que para muchos filósofos y comentaristas la reciente propuesta de Habermas sobre la religión constituya una especie de "giro religioso". Aunque puede haber algo de verdad en lo anterior, mostraré en este primer capítulo que la religión es un tema que ha ocupado la atención de este pensador alemán desde el comienzo de su carrera filosófica.

Con mucha razón Habermas suele ser considerado "el filósofo de la esfera pública". Como él mismo lo señala, "la tríada conceptual de esfera pública, discurso y razón ha dominado mi trabajo científico y mi vida política" (2006a, p. 20). Es bien sabido que el escrito de habilitación de Habermas (*Habilitationsschrift*)

"Historia y crítica de la opinión pública" presenta reflexiones muy interesantes sobre el tema.

No obstante, se suele olvidar que incluso antes de tal escrito la tesis doctoral de Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (1954) (*El absoluto y la historia: sobre el cisma en el pensamiento de Schelling*), ya adelantaba algunas reflexiones muy punzantes sobre un tema religioso que le ha interesado a lo largo de su carrera, a saber, la contracción de Dios (o el *Tsimtsum*, en la terminología judía). Posteriormente, reflexiona sobre el mismo tema en los siguientes textos: *El idealismo alemán de los filósofos judíos* (1975), *Gershom Scholem: la Torá disfrazada* (1975); *Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios* (1987a); *Rastrear en la historia lo otro de la historia. Sobre Shabbetay Zwi de Gershom Scholem* (1999b) y *Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas* (2001).

En lo que sigue ofreceré, primero, una interpretación sistemática de los elementos del *Tsimtsum* que Habermas encuentra relevantes para su propia filosofía (I). Para desarrollar una visión más global recurriré también a las observaciones del pensador judío G. Scholem, quien se refiere al *Tsimtsum* como una de las concepciones más impresionantes y trascendentales postuladas en toda la historia de la cábala (Scholem, 1995, p. 260). En la segunda parte de este capítulo presentaré la perspectiva de la religión que se desprende de la teoría social de Habermas, especialmente tal y como la encontramos en *Teoría de la acción comunicativa*[7]. Sugeriré que, así sea de forma implícita, el enfoque social de Habermas aún sigue las principales intuiciones de su lectura del *Tsimtsum* (II).

---

[7] Para un análisis más detallado de este tema, ver Mardones (1998).

I. ¿Un poco de misticismo?

En una entrevista de 2001, Habermas afirma que existe un elemento doctrinario que comparten tanto el misticismo protestante como el judío, que ha tenido siempre gran relevancia para él. Se está refiriendo a las especulaciones místicas del pensador protestante Jakob Böhme (1575-1624) sobre la "naturaleza" que surge a partir de un acto de contracción divina, así como también a la doctrina del *Tsimtsum* del místico judío Isaac Luria (1534-1572)[8].

Hay básicamente dos razones por las cuales Habermas, en los inicios de su carrera filosófica, se interesó en la doctrina del *Tsimtsum*.

Primero, el *Tsimtsum* ofrece una explicación de la positividad del mal y de la existencia de las cosas con independencia de Dios. El *Tsimtsum*, de esta manera, e interpretado como lo hace Habermas a través de Schelling, hace posible una perspectiva según la cual el destino de la humanidad es responsabilidad de los mismos seres humanos.

Segundo, el *Tsimtsum,* al presuponer un enfoque diferente del mesianismo, presenta una perspectiva nueva del futuro en relación con el pasado. Esta perspectiva posibilita una actitud de resistencia en contra de las injusticias del pasado y del presente, así como una postura normativa para su redención y cambio. Antes de la aparición de la doctrina del *Tsimtsum*, los cabalistas se encontraban enteramente interesados en el momento inicial de la creación en desmedro de la pregunta por el momento final de la redención. O, para ser más precisos, la redención se buscaba al intentar desandar el camino que lleva a los inicios primordiales de la creación (Scholem, 1995,

---

[8] El término *Tsimtsum*, de acuerdo con Gershom Scholem, puede ser traducido como "concentración" o "contracción". Sin embargo, en el contexto de la cábala tal vez la mejor traducción sea "retiro" o "retirada" (1995, p. 260).

p. 245). Con la aparición de la doctrina de la contracción de Dios, en contraste, la última era comenzó a ser considerada tan importante como la primera. De esta forma, la etapa final de los procesos cosmológicos adquirió tanta importancia como la etapa inicial.

El objetivo teológico del *Tsimtsum* es presentar una explicación de la fórmula judeo-cristiana de la *creatio ex nihilo*. Anteriormente, el pensamiento mitológico y metafísico había concebido los procesos de creación como procesos que se originan en algo preexistente, ya sea el caos mismo o alguna clase de materia precedente. La idea de la *creatio ex nihilo*, en contraste, constituye una novedad, ya que la nada desde la cual la voluntad absoluta crea el mundo no es concebida como una potencia que existe por fuera del poder creador mismo.

De esta manera, la nueva fórmula de la *creatio ex nihilo* no tiene que enfrentar las aporías relacionadas con la procedencia de los materiales preexistentes. Sin embargo, sí tiene que enfrentar aporías propias, como las siguientes: ¿cómo puede existir un mundo si Dios es omnipresente? Si Dios se encuentra en todas partes, ¿cómo es posible que existan cosas que no son Dios? ¿Cómo puede Dios crear el mundo de la nada si tal nada no existía antes de la creación divina? (Scholem, 1995, pp. 260-261). De acuerdo con Gershom Scholem, la idea del *Tsimtsum* busca responder a estas dificultades. Es más, según él, se trata del único intento realmente serio por ofrecer una explicación coherente de la idea de creación a partir de la nada.

Es importante aclarar que Habermas no se acerca a esta doctrina directamente a partir de fuentes místicas. Él la encuentra mediada por las observaciones de Schelling en *Las edades del mundo*. Habermas interpreta el texto de Schelling como un enfoque idealista de la posibilidad de la redención ante un mundo material radicalmente corrompido.

Como enfoque idealista, entonces, Schelling se propone explicar cómo fue posible que tal mundo haya podido engendrarse a partir del Absoluto, pues solo de esa forma sería posible explicar cómo puede ser posible la eliminación de tal corrupción[9]. De acuerdo con la lógica interna del idealismo, tan solo podemos postular un posible fin a la perversión del mundo si explicamos cómo fue posible su aparición.

Además, la explicación de tal inicio debe, por una parte, pertenecer al Absoluto, pero, por la otra, debe constituir una ruptura con el Absoluto mismo. Tenemos que ser capaces de entender cómo el origen de la corrupción del mundo hace parte de la historia del Absoluto, aunque, a la vez, marca un punto de distanciamiento con respecto de él.

La explicación de Schelling recurre a fuentes místicas judías y protestantes. En estas tradiciones religiosas ya existía una explicación como la exigida, aunque acuñada en lenguaje religioso, a saber, la doctrina de la contracción de Dios o el *Tsimtsum*.

La primera parte de la doctrina que llama la atención de Habermas proviene principalmente de las ideas del místico protestante Jakob Böhme acerca de la creación. Para Böhme, la creación es el resultado de una dialéctica inherente en la naturaleza de Dios: una dialéctica entre la ira y el amor divinos.

De acuerdo con Böhme, al inicio solo existía un Dios que no deseaba nada, un Dios que era regocijo puro, sosegada alegría,

---

[9] El reconocimiento de la corrupción del mundo es, por ende, el punto de partida. Schelling, en efecto, es muy consciente de tal corrupción. Según Habermas, Schelling presenta cuatro clases de "pruebas incontrovertibles" para demostrar la corrupción del mundo: 1) la fuerza del azar y de la arbitrariedad, 2) la fragilidad y fugacidad de toda vida, la enfermedad y la necesidad universal de la muerte, 3) las manifestaciones del "mal natural" (lo dañino y venenoso, lo funesto en la naturaleza), y 4) la presencia del mal en el mundo moral (la infelicidad y el sufrimiento que permea toda la sociedad) (Habermas, 1987a, p. 178).

benevolencia, amor y sencillez. La creación, sin embargo, presupone la existencia de una voluntad y de un deseo.

Además, la voluntad y el deseo de Dios de salir de sí mismo y manifestarse tienen que ser concebidos como algo necesariamente inherente en Él. Por lo tanto, la única forma de explicar el evidente proceso de creación es postulando como un hecho el que Dios haya tenido que desear algo. Dios, por ende, tuvo que haber dejado de ser lo que era, a saber, regocijo puro, sosegada alegría, benevolencia, amor y sencillez, y tuvo que comenzar por crear una naturaleza para sí mismo.

La doctrina de las dos manos de Dios, contenida en el Sohar, el texto cabalístico del siglo XIII, busca representar esta idea. De acuerdo con esta doctrina, con su mano izquierda Dios juzga mientras que con su mano derecha dispensa misericordia. Tal y como lo explica Habermas,

> La cualidad del juicio estricto, del tribunal de justicia, se denomina también la 'ira de dios'. Este inextinguible fuego de ira, que arde en el fondo de Dios, es mitigado por el amor de Dios, por la misericordia. Pero la llama que está contenida puede golpear hacia el exterior a cualquier hora y destruir a los pecadores, como un profundo apetito sólo refrenado con esfuerzo por la benevolencia de Dios. (1987a, p. 176)

Todo esto apunta a señalar que la creación del universo por parte de Dios presupone que, previamente, Él tuvo que haber sido capaz de adquirir una naturaleza caracterizada por un nudo de obstinación y egoísmo. En palabras de Böhme, citadas por Habermas, "toda voluntad que pasa a formar parte de su mismidad y el fundamento que busca forma para su vida [...] penetran en lo individual y propio" (Habermas, 1987a, p. 177).

Existe, entonces, una tensión inicial entre un fundamento oscuro dentro de Dios y su amor radiante; una tensión que determina todo el proceso de la creación, ya que, desde esta perspectiva, ni la primordial impenetrabilidad y el poder de la materia, ni el carácter positivo del mal pueden ser evaporados al concebirlos como meras sombras del bien. Existe, por el contrario, un fundamento positivo de lo oscuro, el cual es, de hecho, parte de la naturaleza divina. Böhme explica esta tensión con la idea de una contracción.

> Aquella fuente de ira también aparece bajo la imagen complementaria de la pura tiniebla y de la áspera comprensión, una especie de contracción; al igual como sucede en el invierno —añade Böhme— cuando hace muchísimo frío y el agua se congela, así también esta fuerza de contracción es la que otorga la auténtica consistencia ("pues la consistencia hace la comprensión y posición de un cuerpo y la rigidez deseca el hecho de que existe en tanto que creado"). (Habermas, 1987a, p. 176)

En este sentido, la primera voluntad efectiva de Dios es aquella mediante la cual Él se junta a sí mismo. Es una especie de contracción por medio de la cual Dios incluye lo que Él es como amor divino en lo que Él es como naturaleza. "Dios se comprime, y esto quiere decir: en el comienzo es el absoluto del dios encerrado en su propio ser, una especie de primera creación de Dios por sí mismo" (Habermas, 1987a, p. 181).

Ahora bien, la primera contracción debe ser seguida de inmediato por una segunda a través de la cual el conflicto entre esos dos principios, introducido por la primera contracción de Dios, debe ser resuelto. Esta segunda contracción es el *Tsimtsum*, el cual explica el surgimiento del mundo a partir de la retirada final de Dios.

Como lo mencioné, el *Tsimtsum* es una doctrina que pretende explicar la fórmula judeocristiana de la *creatio ex nihilo.* Como tal, esta doctrina se presenta como una alternativa a la noción tradicional neoplatónica de la 'emanación'. Desde la perspectiva de la emanación, el universo es creado mediante una serie de radiaciones o emanaciones jerárquicamente descendentes que provienen de Dios mismo.

En contraste, de acuerdo con la doctrina del *Tsimtsum*, Dios tuvo que retirarse con el fin de crear un lugar libre para sus criaturas.

Sin embargo, ya que no existía nada por fuera de sí mismo, a Dios no le quedó otra opción diferente a retirarse dentro de sí. Dios se encoge, por así decirlo y, en cierto sentido, reniega de sí mismo con el fin de crear espacio para su creación. El resultado inmediato del *Tsimtsum* es la creación del primer Adán, es decir, Adán Kadmon.

Al crear a Adán Kadmon, Dios le otorgó la libertad incondicional para el bien y para el mal. De acuerdo con la interpretación de Schelling, Dios tenía que asumir el riesgo de que Adán usara incorrectamente tal don y pecara al rechazar el amor de Dios en virtud de su propia voluntad.

Para Schelling, la figura religiosa de Adán Kadmon representa filosóficamente la idea de un segundo Absoluto. De esta manera, Schelling trata de explicar la existencia de la libertad absoluta y el origen de la perversión. Como lo señala Habermas, el que la libertad pueda ser usada incorrectamente presupone que se trata de una libertad absoluta. Sin embargo, no se puede tratar de la libertad del mismo Absoluto,

> ...pues no debe admitirse que Dios sea el autor del mal. Por consiguiente, la perversión de los principios y la corrupción del mundo deben haber acontecido en el ejercicio de una libertad que es como Dios y que, sin embargo, no es él

> mismo —un *alter Deus*, a saber, Adán Kadmon, el primer hombre. (Habermas, 1987a, p. 180)

Según Habermas, Schelling introdujo la categoría de otro Absoluto con el fin de explicar, siguiendo la lógica interna del idealismo, la posibilidad del fin de la corrupción del mundo. El hecho de que la corrupción del mundo no provenga por entero de la eternidad sirve como indicación de que no debe durar eternamente.

Ahora bien, Dios habría encontrado su propia y definitiva vida reconciliada en su alter ego si Adán Kadmon hubiera actuado con base en el amor. Sin embargo, Adán usó incorrectamente de su libertad y se liberó a sí mismo del vínculo inicial de la creación original a través también de una contracción. De forma similar a como lo hizo Dios, Adán Kadmon realizó una contracción con el fin de ser algo por sí mismo.

En este punto del proceso, según Habermas, es clara por fin la razón por la cual todo el proceso tuvo un comienzo. Es decir, ahora podemos encontrar una respuesta a la pregunta de por qué existe algo en vez de nada. Al inicio, como vimos, Dios es todo lo que existe. No hay nada por fuera de Él. Pero en el interior mismo de Dios existe también la necesidad de controlarlo todo.

La omnipotencia de Dios, de la cual Él no puede escapar, lo obligó a iniciar el proceso de creación; un proceso que realmente comienza con su retirada (el *Tsimtsum*). El resultado fue la creación de algo que Dios mismo no podía controlar. Este es el tema de la creación y la caída de Adán Kadmon, el hombre primordial. Con el fin de verse confirmado a sí mismo en su propia libertad a través de un alter ego, Dios tuvo que delimitarse a sí mismo precisamente en esta misma libertad. Así, la omnipotencia de Dios solo estuvo completa cuando permitió la existencia de algo similar a Él mismo, algo por lo cual Dios mismo pudiera perder

su propio poder. De esta forma, con la creación del primer hombre, Dios arriesgó su propio destino.

La creación de otro Absoluto que pudiera rechazar el amor de Dios era, entonces, algo necesario. La única forma en que este otro Absoluto podía amar a Dios era mediante su misma voluntad. Se trataba, después de todo, de un Absoluto. Por consiguiente, en virtud de su propio amor y poder absoluto, Dios tenía que tomar el riesgo de que su contraparte lo rechazara. Y esto fue precisamente lo que ocurrió. Esto es lo que explica el hecho brutal de la perversión que percibimos en la corrupción del mundo, un mundo que, por así decirlo, se le ha escapado de las manos a Dios.

Después del rechazo de Adán Kadmon, Dios anhelaba regresar a su estado previo de quietud. Sin embargo, la única forma en que Él habría podido hacer esto consistía en retroceder al pasado y colocar lo que Él era como una sucesión de periodos, es decir, como una edad del mundo (Habermas, 1987a, p. 182). En palabras de Habermas, "hasta aquí, el dios vuelto hacia el pasado [...] podía, por así decirlo, abarcar de una ojeada el acontecer. En la entrega al poder de lo por él autorizado todavía retiene el acontecer en sus manos, hasta que en el hombre le hace frente el otro dios, que se lo puede arrebatar de las manos" (1987a, pp. 183-184).

El pecado original de Adán, el terrestre, repite la catástrofe en un nivel inferior (Scholem, 1995, pp. 279-280). Pero, esta vez, el proceso de la creación deja de estar en las manos de Dios. Por vez primera la creación que se inició dentro del ser más profundo de Dios continúa de forma independiente en la historia externa del mundo. De ahora en adelante un Dios humilde debe esperar Él mismo la redención, ya que la humanidad ha asumido en sus hombros la carga de resucitar a la naturaleza caída.

Vemos así que las consecuencias filosófico-materialistas que le interesan a Habermas en la doctrina del *Tsimtsum* tienen que ver

con la idea según la cual al final de la contracción de Dios el destino de la creación se encuentra básicamente en las manos de la humanidad. De acuerdo con esta interpretación, el *Tsimtsum* implica la afirmación, después de la retirada de Dios, de un reino de libertad y responsabilidad por los otros. En palabras del filósofo, "Dios se ha contraído hasta tal punto que la reconducción de las cosas a su lugar de origen queda abandonada a la responsabilidad del hombre" (1975, p. 342).

Lo que le interesa a Habermas del *Tsimtsum* es que un elemento de una doctrina místico-religiosa termina afirmando un espacio "libre de Dios". Sin embargo, como él mismo lo sugiere (Habermas, 1987a, p. 191), no podemos estar seguros de que después del *Tsimtsum* la retirada de Dios no significa, simple y llanamente, su propia muerte. Habermas nunca afirma esta posibilidad categóricamente, pero en uno de sus ensayos sobre Scholem, Habermas concluye recordándonos las palabras del propio Scholem cuando se le preguntó por la relevancia del pensamiento cabalístico para el judaísmo contemporáneo. Scholem, en su respuesta utilizó una figura cabalística: "Dios quiere aparecer como no-Dios. Todas las cosas divinas y simbólicas pueden aparecer también bajo el ropaje de un misticismo ateo" (citado en Habermas, 1975, p. 344).

Por lo tanto, la retirada de Dios abre un espacio para expresar utopías críticas no religiosas que, sin embargo, se encuentran arraigadas en los ideales humano-religiosos de la redención y de la restauración de una naturaleza caída. Los casos de Ernst Bloch y Walter Benjamin constituyen, para Habermas, ejemplos notables de esta posibilidad[10].

---

[10] Véase "Ernst Bloch: Un Schelling marxista" y "Walter Benjamin: Crítica conscienciadora o crítica salvadora". Ambos textos se encuentran en el libro de Habermas *Perfiles filosófico-políticos* (1975).

II. La religión en la teoría social de Habermas

El interés de Habermas por la teoría social se empieza a desarrollar de forma sistemática después de *Conocimiento e interés* (1982). Su filosofía se ha convertido, desde entonces, en una filosofía interdisciplinaria profundamente involucrada con la teoría social. De esta forma, ha intentado desarrollar un marco conceptual amplio que pueda dar cuenta de la razón moderna en el contexto de una teoría de la evolución social.

Habermas presenta las conclusiones más elaboradas de sus investigaciones en este sentido en su libro *Teoría de la acción comunicativa*, una perspectiva altamente compleja que pretende combinar las fortalezas y evitar las debilidades del materialismo histórico, la teoría de la acción, la teoría del comportamiento, la teoría de los sistemas y el giro lingüístico.

La teoría de la acción comunicativa de Habermas apunta a tres objetivos interrelacionados. Primero, busca desarrollar una noción de racionalidad comunicativa. Segundo, presenta un concepto doble de sociedad, esto es, sociedad como sistema y sociedad como mundo de la vida. Tercero, y basado en lo anterior, ofrece una teoría de la modernidad capaz de desarrollar un punto de vista crítico que explique las patologías sociales contemporáneas.

El concepto de racionalidad comunicativa se basa en los presupuestos que se dan en todos los actos mediante los cuales se alcanza un entendimiento intersubjetivo. Desde un punto de vista evolutivo, además, tal noción busca explicar cómo fueron posibles los siguientes cuatro aspectos de nuestra racionalidad moderna.

a) La disponibilidad de conceptos formales para los mundos objetivo, social y subjetivo. La racionalidad comunicativa

diferencia tres pretensiones de validez (verdad proposicional, corrección normativa y veracidad subjetiva) y tres actitudes correspondientes (objetivante, conforme a las normas y expresiva). Todas estas distinciones, hay que notarlo, no estuvieron siempre presentes (Habermas, 1987b, pp. 77-79).

b) La posibilidad de la autorreflexión cultural. En el entendimiento moderno del mundo, los principios y las interpretaciones almacenadas en nuestra tradición pueden ser puestos en cuestión y pueden ser sujetos de diversas revisiones críticas.

c) La existencia de formas especializadas de argumentación que hacen posible la institucionalización social de los procesos de aprendizaje anteriormente mencionados. Esto se refiere a la aparición de los subsistemas culturales de la ciencia, el derecho y la moralidad, y el arte, "en los que se forman tradiciones sostenidas argumentativamente, fluidificadas por una crítica permanente y a la vez aseguradas por la profesionalización que generan" (Habermas, 1987b, p. 106).

d) La existencia de un dominio de acción parcialmente independiente orientado al éxito. Esta independencia se afirma en relación con el campo de las acciones orientadas al entendimiento y a los imperativos de un entendimiento comunicativo que debe ser constantemente renovado. A un nivel macro esto se refiere a la formación de subsistemas especializados en la acción económica racional y en la administración racional, regidos, respectivamente, por los medios dinero y poder (Habermas, 1987b, p. 106).

Estas cuatro características de nuestro entendimiento moderno del mundo comparten, en última instancia, una misma base, a saber, la idea de descentración que Habermas encuentra en los conceptos de Piaget de "procesos de aprendizaje" y "desarrollo cognitivo". Desde esta perspectiva, por lo tanto, el desarrollo de los tres conceptos formales de mundo es el resultado de un proceso de aprendizaje llevado a cabo por la especie humana.

Para Habermas, en ambos casos —es decir, tanto en el desarrollo cognitivo del individuo como en el desarrollo de las cosmovisiones— podemos describir un proceso de formación de estructuras que se vuelve más y más general y abstracto hasta que llega a un punto en el cual es posible aprehender la conciencia misma del proceso. En este momento de la descentración, en ambos casos, el desarrollo puede asumir una forma reflexiva. En el caso del desarrollo de las cosmovisiones, la modernidad representaría tal momento de la descentración.

Sobre esta base, Habermas procederá a ubicar las cosmovisiones míticas, religioso-metafísicas y modernas en una jerarquía de acuerdo con el grado de descentración del entendimiento del mundo que hacen posible. En gran medida esta jerarquía se construye con base en el concepto dual de sociedad elaborado por Habermas, es decir, sociedad como mundo de la vida y sociedad como sistemas de interacción.

En este sentido, la teoría de la acción comunicativa constituye una explicación de una etapa de la evolución de la civilización humana (la Modernidad), vista como un proceso de racionalización que toma forma en diferentes esferas de la interacción humana. Para desarrollar esta explicación, Habermas tendrá que recurrir también a la teoría social de Weber, Durkheim, Mead y Parsons.

El primer paso de Habermas es analizar la teoría de la racionalización de Weber. En este análisis, él enfatiza especialmente la descripción de Weber del cambio estructural que ocurre en las cosmovisiones religiosas una vez que las esferas de valor de la ciencia, la moralidad y el arte se diferenciaron.

Para Weber, las estructuras modernas de la conciencia son el resultado de un proceso histórico-universal de racionalización de las cosmovisiones, esto es, un proceso de desencantamiento de las cosmovisiones religioso-metafísicas. La religión misma, vista como una superación generalizada del pensamiento mágico, contribuyó al establecimiento de las condiciones que hicieron posible el entendimiento moderno del mundo.

Sin embargo, en la interpretación de Habermas, Weber no parece ser capaz de encontrarle un lugar propio para la religión una vez el proceso de racionalización ha avanzado lo suficiente. Desde la perspectiva de Weber, la ética protestante de la profesión satisface únicamente las condiciones iniciales de la sociedad capitalista. Sin embargo, a la larga, tal ética no es capaz de asegurar las condiciones para su propia estabilización (Habermas, 1987b, p. 299).

Esta es, de acuerdo con Weber, la paradoja de la ética protestante de la profesión: allana el camino para generar las condiciones iniciales de la modernización, pero, al final, "los procesos mismos de modernización terminan por posicionar las acciones racionales con arreglo a fines por encima de cualquier fundamento racional con arreglo a valores" (Habermas, 1987b, p. 315). Al final, la ética religiosa misma es sustituida por la actitud instrumental y utilitaria hacia el mundo. Como resultado, la modernidad

implica dos consecuencias negativas para la humanidad, a saber, la pérdida radical de sentido[11] y de libertad[12].

Ahora bien, para Habermas el enfoque de Weber es limitado, puesto que se desarrolla enteramente bajo las presuposiciones del paradigma de la conciencia. Por esto el análisis de Weber, al sobredimensionar la noción de racionalidad con arreglo a fines, no permite dar cuenta de la existencia de otro tipo de racionalidad.

En virtud de lo anterior, el siguiente paso de Habermas es reconstruir la problemática señalada por Weber desde una perspectiva basada en un paradigma diferente: el del lenguaje y la comunicación. Para esto Habermas analiza, de forma conjunta, las teorías de Durkheim y Mead. En palabras del filósofo,

> ...la fundamentación que en términos de teoría de la comunicación da a las ciencias sociales C. H. Mead se ensambla de tal modo con la sociología de la religión de E. Durkheim, que es posible dar una explicación, en el sentido de una génesis conceptual, de la interacción regida por normas y lingüísticamente mediada. La idea de lingüistización de lo sacro es aquí el punto de vista bajo el que convergen los supuestos de Mead y de Durkheim acerca de la racionalización del mundo de la vida. (1987c, p. 196)

Este análisis conjunto le permitirá a Habermas formular la idea de la "lingüistización de lo sacro", con la cual pretende explicar más apropiadamente el proceso de desarrollo sociocultural que

---

11 La pérdida de sentido se relaciona con la diferenciación radical de las esferas de lo cognitivo-instrumental, lo práctico-moral y lo estético-expresivo.

12 La pérdida de la libertad se refiere a la idea según la cual todo se vuelve dependiente a las exigencias de la racionalidad instrumental con arreglo a fines.

producirá las estructuras de interacciones mediadas lingüísticamente y guiadas normativamente.

Para Habermas, en el caso de las sociedades tribales las cosmovisiones míticas funcionan como una "especie de correa de transmisión que transforma el consenso religioso básico en energías de solidaridad social, a las que encauza por las instituciones sociales prestando a éstas autoridad moral" (Habermas, 1987c, p. 84).

Posteriormente, con el surgimiento de las civilizaciones, las cosmovisiones metafísico-religiosas pueden ostentar la función de legitimar el poder político. En el caso del mito, en contraste, más que legitimación, a lo sumo se puede hablar de autoexplicitación.

El desarrollo social implica, desde esta perspectiva, un cambio en la interrelación entre el consenso normativo, las cosmovisiones y el sistema institucional. En la explicación de Habermas, los canales de la comunicación lingüística son un elemento clave para explicar tal cambio.

En este sentido, tan solo en la acción comunicativa y a través de ella "pueden ramificarse las energías de la solidaridad social ligadas al simbolismo religioso y comunicarse como autoridad moral, lo mismo a las instituciones que a las personas" (Habermas, 1987c, p. 90). Este proceso es justamente lo que Habermas llamó la lingüistización de lo sacro. Según esta idea, las funciones de integración social y las funciones expresivas, que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo sacro va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso racionalmente fundado.

Esto implica una emancipación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos protegidos por lo sacro (Habermas, 1987c, p. 112). El consenso normativo básico, ritualmente asegurado, es desencantado y despojado de su autoridad mediante un

proceso de lingüistización que libera el potencial de racionalidad encapsulado en la acción comunicativa. En palabras de Habermas, "el aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza fascinante de lo santo se sublima al tiempo que se cotidianiza al trocarse en la fuerza vinculante de pretensiones de validez susceptibles de crítica" (1987c, p. 112).

El consenso religioso básico se disuelve y el poder de la autoridad política pierde sus soportes sagrados. De ahora en adelante, "la unidad del colectivo sólo puede ya establecerse y mantenerse como unidad de una comunidad de comunicación, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión pública política" (Habermas, 1987c, p. 118).

Es en las sociedades modernas donde la lingüistización se hace radical y definitiva. En estas sociedades las funciones de reproducción cultural, de integración social y de socialización pasan del ámbito de lo sacro al ámbito de la práctica comunicativa cotidiana. Así, las comunidades de fe religiosas se convierten en comunidades de comunicación e interpretación que pierden su otrora privilegiado lugar y que se ven en la necesidad de cooperar con otras comunidades de comunicación e interpretación diferentes.

El resultado de este proceso, iniciado por un cambio en la religión misma, es similar a las conclusiones de Weber. La religión parece quedar disuelta en la ética del discurso. En palabras de Habermas,

> En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; solo una moral convertida en "ética del discurso", fluidificada comunicativamente, puede en este aspecto sustituir a la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con

ella se despliega el sentido racional de la validez normativa. (1987c, pp. 131-132)

Ahora bien, para Habermas, los enfoques de Mead y Durkheim son aún muy limitados porque tan solo nos permiten desarrollar un concepto de sociedad desde la perspectiva de la comunicación y el mundo de la vida. Una visión completa de las sociedades contemporáneas exige presentar también una perspectiva que explique cómo la integración social puede ocurrir por medios diferentes a las acciones comunicativas. Por esta razón, Habermas discute con la perspectiva de Parsons con el fin de desarrollar una estrategia conceptual para conectar los conceptos básicos elaborados desde un enfoque de la teoría de sistemas con aquellos conceptos desarrollados desde una perspectiva de la comunicación.

Una sociedad humana se encuentra, de hecho, constituida tanto por acciones coordinadas e integradas por un consenso alcanzado comunicativamente como por acciones coordinadas e integradas por el resultado de regulaciones no normativas del comportamiento de los individuos que va más allá del control de los agentes. El primer caso corresponde a la integración social, mientras que el último se refiere a la integración sistémica. Estos dos tipos, de acuerdo con Habermas, exigen una diferenciación correspondiente en el concepto dual de sociedad ya enunciado.

Desde esta perspectiva dual, Habermas finalmente elaborará su perspectiva final acerca de la evolución social basada, por una parte, en el proceso de racionalización del mundo de la vida y, por la otra, en el proceso de crecimiento continuo de la complejidad de los sistemas sociales.

La anterior tesis de Habermas sobre la lingüistización de lo sacro queda subsumida ahora en la idea de la racionalización del mundo de la vida. Esta evolución y racionalización se concibe

ahora como un proceso de diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida, a saber, cultura, sociedad y personalidad. Al avanzar este proceso, cada vez más y más contextos de interacción quedan sometidos a "las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en última instancia se base en la autoridad del mejor argumento" (Habermas, 1987c, p. 206).

Como resultado, las tradiciones culturales pueden ser continuamente revisadas, los órdenes normativos adquieren su legitimidad gracias a los procedimientos formales de creación y justificación de normas, y una identidad de ego abstracta es definida principalmente a través de la idea de autonomía y "proyecto de vida propio". En otras palabras, las tradiciones basadas en las cosmovisiones religiosas se debilitan y dejan espacio suficiente para afirmar y defender posibilidades distintas de acción no basadas en doctrinas religiosas.

Desde esta perspectiva, la historia de las sociedades modernas se entiende como el desarrollo de la independencia que las distintas pretensiones de validez van adquiriendo en relación con las cosmovisiones religiosas. La pretensión de la verdad científica, según Habermas, es la primera de estas pretensiones de validez que se independiza. Recordemos la distinción propuesta por Galileo entre discursos acerca de cómo es el cielo y discursos acerca de cómo se va al cielo.

Y aunque el arte (la pretensión sobre lo bello) y la moralidad (la pretensión sobre lo bueno) se demoran más en desligarse del ámbito de lo sacro, posteriormente terminarán haciéndolo también.

En la acción cotidiana, la diferenciación de las pretensiones de validez comienza a fluir irrestrictamente. Lógicas internas y principios internos de argumentación comienzan a desarrollarse. Así, además de la diferenciación de las actitudes pragmáticas básicas, los agentes modernos pueden concebir diferentes niveles de

acción y argumentación. El surgimiento de la ley positiva y de las instituciones legales postradicionales presupone que "las instituciones ya no quedan legitimadas *per se* por medio de imágenes religiosas y metafísicas del mundo (Habermas, 1987c, p. 278).

Adicionalmente, la actividad orientada a un fin comienza a independizarse de los contextos normativos predominantemente religiosos. En virtud de la institucionalización legal del medio monetario, la acción orientada al éxito pierde su vínculo con las normas de acción. Ahora puede direccionarse enteramente en virtud del cálculo egocéntrico de la utilidad y no necesita estar conectada con acciones orientadas al entendimiento mutuo.

Ahora bien, todo esto, como lo señalé, se refiere al mundo de la vida. Desde la perspectiva sistémica, las diferentes etapas de la evolución social son determinadas por la aparición de nuevos mecanismos sistémicos con sus correspondientes niveles de la complejidad.

En las sociedades modernas la diferenciación de los sistemas es mucho más radical. En las sociedades tradicionales el Estado concentraba la capacidad de la sociedad para actuar. En contraste, de acuerdo con Habermas,

> ...las sociedades modernas renuncian a la acumulación de funciones de control en el marco de una única organización. Las funciones relevantes para la sociedad global se distribuyen entre distintos sistemas de acción. Con la administración pública, con el ejército y con la administración de justicia, el aparato estatal se especializa en la realización de fines colectivos a través de decisiones vinculantes. Otras funciones quedan despolitizadas y transferidas a *subsistemas no-estatales.* (1987c, p. 241)

En el caso de las sociedades modernas capitalistas, el mercado es el más importante ejemplo de una regulación de interacciones

"libre de normas y valores". Con la economía capitalista surgió, en principio en Europa, un subsistema diferenciado a través del medio del dinero. El sistema económico capitalista implica todo un nuevo nivel de diferenciación sistémica. Hace posible la fundación de un subsistema, el medio de dirección del dinero, que no depende de contextos normativos.

En este sentido, la empresa capitalista y, con ello, la administración moderna aparecen como unidades sistemáticamente independientes dentro de subsistemas libres de normas. Es decir, la conexión con el mundo de la vida ya no es necesaria. "Estos plexos funcionales, desligados de contextos normativos, y que se independizan formando subsistemas, constituyen un desafío para la capacidad de asimilación del mundo de la vida" (Habermas, 1987c, p. 244).

Este proceso, como es evidente, implica también la pérdida absoluta de lugar para las cosmovisiones metafísicas y religiosas. De ahí que Habermas afirmó que

> ...con el desarrollo de las sociedades modernas, el ámbito de acción sacro se disuelve en buena parte o, a lo menos, deja de tener efectos generadores de estructuras. En el nivel de unas esferas de validez ya enteramente diferenciadas, el arte se despoja de su origen cultual al igual que el derecho y la moral lo hacen de su trasfondo religioso y metafísico. Con la *secularización de la cultura burguesa* las esferas culturales de valor se separan tajantemente entre sí y se desenvuelven conforme a su propia lógica, determinada por el aspecto específico de validez que rige a cada una. (1987c, p. 279)

Como lo vimos, el interés inicial de Habermas por el *Tsimtsum* contenía una conclusión teológica provocadora. Al final, la contracción de Dios abría un espacio para expresar utopías no religiosas.

A partir de esta perspectiva se podría decir que desde el mismo comienzo la voluntad divina implica la apertura de un espacio donde el destino de la creación depende de la creación misma. De forma similar, la perspectiva de Habermas sobre la religión, desde su teoría social, parece implicar que la conciencia religiosa se retira para abrir un espacio al desarrollo de una ética de la comunicación. En este último contexto, en palabras del mismo Habermas, "Dios pasa a ser el nombre de una estructura comunicativa que obliga a los hombres, so pena de la pérdida de su humanidad, a superar su naturaleza empírica y contingente encontrándose *mediatamente*, a través de algo objetivo que ellos mismos no son" (1999a, p. 201).

Si desde la perspectiva teológica y mística del *Tsimtsum* la existencia y la necesidad de Dios parecían resultar superficiales, desde la perspectiva de la teoría social de Habermas lo mismo parecería ocurrir en las sociedades modernas occidentales.

En todo caso, existe una diferencia estructural entre ambos enfoques. En el caso del *Tsimtsum*, Habermas acude a la religión para explorar los potenciales semánticos que se pueden encontrar en ella. En el enfoque de su teoría social, en contraste, él está tratando de describir el rol que la religión cumplió en la evolución social de la Modernidad occidental. En este último caso, entonces, él no acude directamente al fenómeno religioso mismo. En efecto, en la introducción de *Teoría de la acción comunicativa* indica que sus investigaciones se basan en las propuestas teóricas de los pensadores que está estudiando, en especial Weber, Mead, Durkheim y Parsons. En última instancia, por lo tanto, lo que Habermas está haciendo es describir el rol que la religión tiene en la teoría social de estos autores.

Como lo mostraré en el capítulo siguiente, una de las principales características de la perspectiva de Habermas es su pretensión por conversar directamente, desde una visión posmetafísica, con el "otro religioso".

Capítulo 2
Pensamiento posmetafísico y religión

Como lo señalaré más detenidamente en el capítulo siguiente, Habermas desarrolla su más reciente enfoque sobre la religión desde una perspectiva política. En este sentido, su enfoque se refiere a la forma como la persistencia y la revitalización de la religión constituyen tanto un reto como un recurso potencial para las democracias liberales y para la emergente esfera pública global.

Ahora bien, este enfoque también constituye un esfuerzo de parte de Habermas por superar la perspectiva de un completo forastero. Por esto se propone realizar un esfuerzo serio por entender el fenómeno religioso en sí mismo.

No debe sorprender entonces que la nueva perspectiva de Habermas sea, en gran medida, un producto de su debate con teólogos. El inicio público de este nuevo debate fue la conferencia organizada en octubre de 1988 en la Divinity School de la Universidad de Chicago, cuyo título fue "Critical Theory: Its Promise and Limitations for a Theology of the Public Realm"[13].

Para poder responder a los cuestionamientos de los teólogos, la perspectiva de Habermas ya no puede contentarse con

---

[13] Sobre el tema de la religión y la Escuela de Frankfurt se puede consultar, entre otros, el libro *The Frankfurt School on Religion* (Mendieta, 2005).

abstenerse de disputar las afirmaciones teológicas en virtud de su supuesta falta de significado o sentido[14]. En este nuevo momento de lo que se trata es de preguntarse por la posibilidad de realizar una "superación racional" de los contenidos religiosos y teológicos sin pretender destruir, en todo caso, la importancia de las doctrinas religiosas.

El teólogo católico Johann Baptist Metz es uno de los principales interlocutores en este diálogo. En palabras de Habermas,

> El pensamiento de Johann Baptist Metz me fascina también porque, pasando por alto ciertas distancias, reconozco en él intenciones comunes. El hecho de que a alguien que, desde una perspectiva filosófica, adopta la posición de un ateísmo metódico se le planteen las mismas cuestiones que a un teólogo, resulta menos sorprendente que el paralelismo de las respuestas. (2001, p. 171)

En su ensayo titulado "Israel o Atenas. ¿A quién le pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural", Habermas analiza el intento de Metz por rescatar a la razón cristiana del dominio de la metafísica griega. Desde la perspectiva de Metz, una concepción filosófica de la razón que se deriva del pensamiento griego ha alienado a la cristiandad de sus verdaderos orígenes y ha hecho que la teología se vuelva insensible al clamor de las víctimas y a su demanda por justicia universal.

En este texto, Habermas reconoce el rol crucial desempeñado por la religión en el desarrollo y la evolución de la modernidad. A diferencia de lo expresado en *Teoría de la acción comunicativa*,

---

[14] En un texto anterior Habermas había señalado que "el pensamiento postmetafísico no discute ninguna afirmación teológica determinada, sino que afirma más bien que no tienen sentido" (Habermas, 1975, p. 28).

el pensamiento moderno no es presentado ya como una simple superación opuesta, en muchos sentidos, del pensamiento religioso premoderno del pasado. En contraste, el pensamiento moderno es concebido, al menos parcialmente, como el producto mismo del pensamiento religioso. En palabras del propio Habermas, "sin esta infiltración de ideas de origen genuinamente judaico y cristiano en la metafísica griega no hubiéramos podido constituir aquel entramado de conceptos específicamente modernos que convergen en un concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada" (2001, p. 175)[15].

En su debate con los teólogos, Habermas también acepta que cometió dos errores en sus anteriores enfoques sobre la religión.

Primero, reconoce que su descripción de la religión en *Teoría de la acción comunicativa* era muy estrecha por ser demasiado funcionalista y unidimensional. En contraste, él ahora afirma que "tampoco en las sociedades tradicionales las religiones universales funcionan exclusivamente como legitimación del régimen de dominación estatal" (2001, p. 102). Habermas reconoce que en su origen y en su núcleo tales religiones suelen ser movimientos de protesta en contra de las tendencias básicas de desarrollo de una sociedad. Por esto, además, suelen pretender fundamentar formas alternativas para que los seres humanos se relacionen entre sí y con la realidad.

---

15 Los conceptos a los que se refiere Habermas en esta cita son los siguientes: el concepto de libertad subjetiva y la exigencia de igual respeto para todos y cada uno (en especial por aquel que nos resulta más extraño), el concepto de autonomía entendido como una autovinculación de la voluntad en virtud de una intelección moral que depende de relaciones de reconocimiento recíproco, el concepto de un sujeto socializado que se individualiza en el transcurso de su vida y que es individuo insustituible y miembro de una comunidad, el concepto de liberación entendido como emancipación de condiciones humillantes y como la utopía de la realización vital (2001, p. 175).

Segundo, Habermas también reconoce que tal vez subsumió con demasiada prisa la evolución religiosa que ocurrió en la modernidad bajo el rotulo de "privatización de las convicciones últimas" y, de forma similar, sugirió con demasiada precipitación

> ...una respuesta afirmativa a la pregunta de si de las verdades religiosas, tras haberse venido abajo las imágenes religiosas del mundo, no podrá salvarse otra cosa que los principios profanos de una ética universalista de la responsabilidad, significando aquí 'salvarse' que esos principios pueden ser asumidos con buenas razones, por vía de argumentación racional. (2001, p. 103)

En otras palabras, Habermas admite que *Teoría de la acción comunicativa* sugirió erróneamente que, tras el probable colapso de las cosmovisiones religiosas, la única opción viable era la afirmación de los principios seculares de una ética universalista de la responsabilidad.

Vale la pena notar que Habermas no está negando que en las sociedades occidentales, tras la modernidad, el rol de las cosmovisiones religiosas cambió y que su influencia decreció. Lo que él afirma de forma explícita es que el científico social no puede simplemente proyectar tendencias de desarrollo lineales que pronostiquen el futuro.

De forma similar, el filósofo tiene que reconocer que "intuiciones que hace mucho tiempo quedaron articuladas en el lenguaje religioso, ni se dejan rechazar, ni tampoco se dejan absorber sin más en términos de argumentación racional" (Habermas, 2001, p. 103). De ahí que, como lo indica Habermas, "el proceso de una apropiación crítica de contenidos esenciales de la tradición religiosa está todavía en curso, y su resultado es difícil de prever" (2001, p. 103).

En su ensayo "Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá", Habermas resume la que, de acuerdo con él mismo, constituye su nueva posición en relación con la religión. Para esto Habermas acude a una cita de su propia obra:

> Mientras el lenguaje religioso lleva consigo contenidos semánticos inspiradores, es decir, contenidos semánticos que nos resultan imprescindibles, que escapan (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que se resisten todavía a quedar traducidos a discursos racionales, la filosofía, incluso en esa su forma postmetafísica, ni podrá sustituir ni eliminar a la religión. (2001, p. 103)

Esta cita proviene de su libro *Pensamiento posmetafísico*. Por esto se puede afirmar con seguridad que tal texto es un buen lugar para entender cabalmente la más reciente posición de Habermas con respecto a la religión. Esto quiere decir, entonces, que bien podemos señalar que el reciente enfoque de Habermas sobre la religión constituye un análisis posmetafísico de esta[16]. En este acercamiento, la filosofía, desde sus roles como vigilante e intérprete, se propone desarrollar un diálogo constructivo con las doctrinas religiosas.

Con el fin de poder desarrollar un entendimiento apropiado acerca de su coexistencia con la religión, la filosofía debe dejar atrás su "pasado metafísico". Esto implica, entre otras cosas, no

---

[16] Además de esto, hay que señalar que el mismo Habermas indica que el pensamiento posmetafísico expresa la clase de actitudes cognitivas que los ciudadanos seculares deben desarrollar con el fin de respetar completamente a sus conciudadanos religiosos y aprender de sus contribuciones a los debates públicos. En palabras de Habermas, "la conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se expresa en el plano filosófico en la forma de un pensamiento postmetafísico" (2006a, p. 126).

querer sobrepasar los límites propios de la filosofía al pretender concebirse como un sustituto de la religión.

En este segundo capítulo buscaré responder básicamente las siguientes tres preguntas: ¿qué entiende Habermas por pensamiento posmetafísico?, ¿cuáles son los roles que una filosofía posmetafísica puede asumir?, ¿qué características tiene un análisis posmetafísico de la religión?

Por esto, primero, (I) indicaré los elementos principales que caracterizan, para Habermas, el tránsito desde el pensamiento metafísico hacia el pensamiento posmetafísico. En un segundo momento (II), expondré los roles y los fines que, según nuestro autor, puede asumir la filosofía en este contexto posmetafísico. Finalmente (III) señalaré las características que tendría un acercamiento filosófico posmetafísico a la religión (Aguirre, 2017)[17].

I. Del pensamiento metafísico al posmetafísico

Habermas usa el término *metafísica* para referirse a la clase de pensamiento filosófico que se remonta a Platón y se extiende a través de Plotino, del neoplatonismo, de Agustín, de Tomás de Aquino, de Nicolás de Cusa, hasta llegar a Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel (Habermas, 1990, p. 39).

Habermas es consciente de estar presentando una simplificación[18]. Sin embargo, también cree que el grueso de la filosofía occidental, desde Platón hasta Hegel, puede ser caracterizado como metafísico. Incluso los movimientos supuestamente antimetafísicos —como el materialismo y el escepticismo antiguo, así como el nominalismo medieval y el empirismo moderno— siguen moviéndose, para Habermas, dentro del mismo marco conceptual

17 Una versión de este capítulo orientada hacia la reflexión de un caso particular de la sociedad colombiana fue publicada en *Revista Praxis Filosófica*.

18 Habermas afirma no estar teniendo en cuenta toda la “línea aristotélica”.

establecido por el pensamiento metafísico. No hay, pues, mayores diferencias, en relación con el nivel teórico presupuesto, entre quien afirma que se puede alcanzar el conocimiento absoluto y quien afirma que no se puede alcanzar ningún conocimiento en absoluto.

La primera característica de este tipo de pensamiento tiene que ver con su tema básico. El tema de las relaciones entre "lo uno" y "lo múltiple", entre la unidad y la pluralidad, ha sido la cuestión alrededor de la cual la metafísica siempre ha girado (Habermas, 1990, p. 155). El pensamiento metafísico ha respondido a este problema al rastrear y unificar toda la pluralidad de los seres en un único y simple elemento. Por esto el pensamiento metafísico es un *pensamiento identitario*.

En segunda medida, el pensamiento metafísico es *idealista*. Esto se entiende mejor cuando se lo compara con el pensamiento mítico. Así pues, aunque el pensamiento metafísico continúa siendo una perspectiva totalizadora que desarrolla una visión del todo, la forma en la cual esta perspectiva y visión se despliegan presenta profundas diferencias en relación con el mito. En efecto, los mitos recopilaban el origen de todo en una escena temporal y espacialmente primordial que constituía aquello que es primero en el mundo. En el pensamiento metafísico, en cambio, estos orígenes se sustraen de las dimensiones de espacio y tiempo y quedan abstraídos en algo primigenio que, como el infinito, se enfrenta al mundo de lo finito y le sirve como su base (Habermas, 1990, p. 40).

La abstracción alcanzada por el pensamiento metafísico concibe el orden unificador, el cual se encuentra en la base de la multiplicidad de los fenómenos, como una naturaleza conceptual. Este es, entonces, el aspecto idealista del pensamiento metafísico o, como lo señala Habermas, la doctrina de las ideas que iguala el ser con el pensar.

Para el pensamiento metafísico, la relación entre lo uno y lo múltiple es tanto ontológica como lógica. Por lo tanto, además de ser primer comienzo u origen, el uno es también la razón primera o el fundamento primero, o, como lo señala Habermas, "el concepto del concepto" (1990, p. 159).

Finalmente, la tercera característica del pensamiento metafísico se refiere al *significado redentor de la vida contemplativa o el concepto fuerte de teoría que constituye*. En efecto, a partir de la perspectiva idealista extramundana que afirma todo pensamiento metafísico, una nueva manera de vivir, basada en la actitud teorética de la persona capaz de desarrollar una "intuición del cosmos", aparece como la vida más valiosa y ejemplar.

La primacía de la teoría sobre la práctica se materializa en la recomendación de la contemplación como el camino más auténtico hacia la salvación. Para el pensamiento metafísico, el *bíos theoretikós*

> ...ocupa la cúspide de las formas de vida antiguas, por encima de la vida activa del estadista, del pedagogo, o del médico. La teoría misma queda afectada por esta su inserción en una forma ejemplar de vida. Abre a los pocos un acceso privilegiado a la verdad, mientras que el camino al conocimiento teorético queda cerrado a los muchos. (Habermas, 1990, p. 43)

Este acceso privilegiado a la verdad exige la renunciación de la actitud natural hacia el mundo, ya que esta es la única manera de hacer posible el contacto con lo extraordinario[19].

[19] Vale la pena notar que, para Habermas, la historia de la metafísica tiene un importante matiz, a saber, el surgimiento de la filosofía de la conciencia. A pesar del profundo criticismo del nominalismo y del empirismo en contra de la metafísica,

Ahora bien, para Habermas, las condiciones sociales e históricas que surgen en la modernidad harán que, en última instancia, el pensamiento metafísico-filosófico se convierta en insostenible. Estas condiciones se refieren a cuatro evoluciones y desarrollos históricos socialmente condicionados que advinieron y problematizaron al pensamiento metafísico desde afuera: 1) un nuevo tipo de racionalidad procedimental que desplazó la concepción material de razón, 2) la conciencia histórica que destranscendentalizó y situó a la razón, 3) el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, y 4) la renuncia a la precedencia clásica de la teoría sobre la práctica que obligó a la filosofía a abandonar su contacto con lo extraordinario. Estos desarrollos definirán las características de lo que Habermas entiende por pensamiento posmetafísico.

De acuerdo con Habermas, una nueva clase de racionalidad —esto es, una racionalidad procedimental— se ha impuesto "desde el siglo XVII con el método experimental de las ciencias de la naturaleza y desde el siglo XVIII con el formalismo tanto en teoría y en teoría del Derecho como en las instituciones del Estado constitucional" (1990, p. 44). La filosofía de la naturaleza y las teorías del derecho natural tuvieron que enfrentarse a nuevas demandas de justificación. Estas demandas sacudieron el privilegio cognitivo de la filosofía e hicieron dudosa la clase de pensamiento totalizador que apuntaba al uno y al todo.

---

en palabras de Habermas, "en un movimiento contrario al de Hume la filosofía idealista renueva ambas cosas: la idea de identidad y la doctrina de las ideas, pero sobre la nueva base abierta por el cambio de paradigma que representa el paso desde la ontología al mentalismo, sobre la base que representa la subjetividad [...]. Así, el pensamiento metafísico puede cobrar en el idealismo alemán la forma de teorías de la subjetividad. La autoconciencia, o bien cobra una posición fundamental como fuente espontánea de operaciones trascendentales o, a fuer de espíritu, queda elevada a Absoluto" (Habermas, 1990, p. 42).

El pensamiento identitario presuponía la existencia de una racionalidad material, esto es, una racionalidad que estructuraba y organizaba al mundo y sus contenidos, incluyendo a la naturaleza y a la historia. Esta racionalidad material se refiere a una totalidad que es racional en sí misma (el mundo en cuanto tal o como la subjetividad constituyente de mundo) desde la cual todas sus partes participan en la razón. La filosofía metafísica cree que la razón cognoscente es capaz de reencontrarse a sí misma en un mundo racionalmente estructurado, o darle tal estructura racional a la naturaleza y a la historia.

La ciencia empírica moderna presupone una noción diferente de racionalidad, puesto que tal noción es ahora completamente dependiente de las reglas de procedimiento del método científico. En la medida en que la racionalidad metafísica de los contenidos se evapora en la validez de los resultados de los procesos, la racionalidad, de acuerdo con Habermas, se reduce a algo formal. La validez de los resultados se garantiza por la racionalidad de los procedimientos usados para resolver los problemas (sean teórico-empíricos o práctico-morales). En palabras de Habermas,

> Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atenido a procedimientos. La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de los fenómenos. (Habermas, 1990, p. 45)

De forma similar, en vez de la diferencia entre esencia y apariencia, ahora tenemos la diferencia en perspectiva entre "afuera" y "adentro". Esta nueva diferenciación fundamenta una separación metodológica entre las ciencias naturales (una perspectiva

observadora o externa) y las humanidades (una perspectiva interna del participante). En efecto, mientras a las ciencias empíricas les corresponde un enfoque objetivizador de la naturaleza basado en la observación, a las humanidades, o a las ciencias hermenéuticas, les corresponde la actitud performativa interna de un participante en la comunicación.

Finalmente, en un tercer nivel, el saber metódicamente generado de las ciencias modernas pierde su carácter autárquico. El pensamiento metafísico, como lo mostré, era autorreferencial. Quería asir la totalidad de la naturaleza y de la historia y, simultáneamente, quería probarse y justificarse a sí mismo como conocimiento filosófico, ya sea mediante la oferta de fundamentaciones últimas o mediante la explicación en espiral de un concepto que lo comprehende todo, incluso a sí mismo. En contraste, la ciencia moderna asume sus premisas iniciales como hipótesis que tienen que ser justificadas mediante sus consecuencias, ya sea por medio de su confirmación empírica o de la constatación de su coherencia con otras premisas ya aceptadas. Por lo tanto, en vez de la clase de conocimiento que el pensamiento metafísico intentaba obtener —esto es, un sistema de afirmaciones definitivo y cerrado sin posibilidad de interpretación, mejoramiento o innovación—, la nueva racionalidad procedimental asume el falibilismo de las teorías científicas, esto es, la apertura libre de prejuicios que caracteriza el progreso cognitivo de la ciencia.

En consecuencia, el idealismo ya no puede ser sostenido. La racionalidad procedimental exige un concepto situado de razón. En este sentido, si la primera fuente corrosiva, es decir, la racionalidad procedimental, rechaza el pensamiento identitario, la segunda fuente, es decir, la situación de la razón, resquebraja el aspecto idealista del pensamiento metafísico.

En breve, para Habermas, el situar la razón implica, en última instancia, destranscendentalizarla o, en otras palabras,

historificar e individualizar el sujeto trascendental. Algo que, en su perspectiva, solo se logra con verdadero éxito mediante la transición a un nuevo paradigma, a saber, el paradigma del entendimiento mutuo (*Verständigung*). En palabras de Habermas, "en la propia posibilidad de entendimiento lingüístico cabe leer un concepto de razón 'situada' que eleva su voz en pretensiones de validez que dependen del contexto a la vez que lo trascienden" (1990, pp. 179-180). El giro lingüístico, en este sentido, ofreció las herramientas conceptuales para desarrollar un análisis de la razón encarnada en la acción comunicativa.

Habermas es consciente de los diferentes niveles en los cuales se ha desarrollado el giro lingüístico. Al comienzo, el giro lingüístico se realizó dentro de los límites de una concepción semántica. Este semanticismo impidió que se desarrollara todo el potencial explicativo que tenía este nuevo paradigma. El segundo momento del giro lingüístico es, para Habermas, mucho más productivo; se refiere a la transición hacia una pragmática formal capaz de explicar la doble estructura de las aseveraciones lingüísticas. Esta perspectiva reconoce, finalmente, que "las manifestaciones lingüísticas se identifican a sí mismas porque están estructuradas autorreferencialmente y; por así decirlo, comentan el sentido que tiene el empleo del contenido expresado en ellas" (Habermas, 1990, p. 57). Todos aquellos elementos no considerados previamente por enfatizar demasiado el semanticismo de las afirmaciones pueden ser traídos a la luz. Nos referimos a la situación de habla, el empleo del lenguaje y su contexto, las pretensiones de validez, los roles en los diálogos y las posiciones del hablante y del oyente. El siguiente paso, en la perspectiva de Habermas, se refiere al análisis de los presupuestos universales que deben darse para que los participantes en las interacciones comunicativas puedan entenderse sobre algo en el mundo. Estas presuposiciones pragmáticas de la formación

del consenso contienen idealizaciones fuertes, tales como el uso de la misma expresión lingüística con significado idéntico o la pretensión de validez que, aunque afirmada en un contexto determinado, se presenta como trascendente de toda dependencia contextual a los estándares de validez local. Para Habermas, estas y otras presuposiciones comunicativas idealizadoras, y sin embargo inevitables, poseen de suyo un contenido normativo que "impone" en la realidad de las prácticas comunicativas una especie de tensión natural entre lo inteligible y lo empírico. De esta forma, presupuestos contrafácticos se convierten en hechos sociales. En palabras de Habermas, "este es el aguijón crítico que lleva clavado en su carne una realidad social que no tiene más remedio que reproducirse a través de la acción orientada al entendimiento" (1990, p. 58).

En resumen, si en vez de afirmar prioritariamente relaciones entre sujetos y objetos, afirmamos relaciones entre sujetos capaces de hablar y actuar, no tenemos otra opción sino concebirlos como pertenecientes desde un comienzo a un mundo ya estructurado y revelado lingüísticamente. El lenguaje aparece como algo previo y objetivo para los sujetos. Está allí y hace posible sus acciones. Pero, simultáneamente, tal mundo estructurado y revelado lingüísticamente tan solo "viene a la vida" dentro de las prácticas concretas que permiten alcanzar un entendimiento desarrolladas por la comunidad de hablantes, oyentes y actores. En este sentido, los lenguajes naturales, por una parte, abren los horizontes de los mundos concretos en los cuales pueden aparecer los sujetos socializados y, por la otra, obligan a estos sujetos a sus propios logros independientes. Como lo señala Habermas, "entre el mundo de la vida como recurso del que se nutre la acción comunicativa, y el mundo de la vida como producto de esa acción, se establece un proceso circular, en el que el desaparecido sujeto trascendental no deja tras de sí hueco alguno" (1990, p. 54).

Una vez que la racionalidad se ha vuelto procedimental y que el idealismo ha sido disuelto por un concepto situado de razón, encarnado en el lenguaje, especialmente como aparece en las prácticas cotidianas, el camino a la salvación a través de la idea de contemplación teorética parece estar absolutamente cerrado. Los anteriores elementos acarrean la subversión de la precedencia clásica de la teoría sobre la práctica, lo que obliga a la filosofía a renunciar a su contacto con lo extraordinario.

La tradicional precedencia de la teoría sobre la práctica ya no puede ser sostenida, puesto que "la inserción de las operaciones teoréticas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación, hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación" (Habermas, 1990, p. 44). El concepto de Habermas de "mundo de la vida" busca ofrecer un estatus filosófico a estos contextos[20].

Ya sin dicha precedencia, la filosofía no puede justificar más su supuesto acceso privilegiado a la verdad. No se necesita ya que nadie establezca los fundamentos últimos de todo el conocimiento. Así, la recomendación de la contemplación como el camino más auténtico para la salvación se convierte en absurda. Simplemente no existe nada extraordinario que pueda o deba ser alcanzado por la filosofía. La filosofía, al final, se retira en el sistema de las ciencias y se establece como una disciplina académica más entre las otras.

---

[20] Como se sabe, con el término "mundo de la vida" Habermas se refiere, en general, al contexto general de competencias, prácticas, actitudes, tradiciones, presuposiciones, etc., que existe "detrás de nosotros" y que hace posible la comunicación misma. En sus palabras, "las biografías individuales y las formas de vida intersubjetivamente compartidas vienen trabadas entre sí en las estructuras del mundo de la vida y participan de la totalización que lo caracteriza. Los horizontes de nuestras biografías y de nuestras formas de vida, en los que nos encontramos ya en cada caso, forman un todo poroso de familiaridades que nos resultan prerrefexivamente presentes y que retroceden ante los intentos de intervención reflexiva" (1990, pp. 26-27).

Por consiguiente, una racionalidad procedimental situada en los logros del giro lingüístico forma el contexto en el cual una filosofía posmetafísica debería encontrar su propósito y sus roles. Estos no estarán dirigidos a lo extraordinario, sino, por el contrario, a las prácticas de la comunicación cotidiana. En otras palabras, la noción de pensamiento posmetafísico forma el contexto general en el cual la filosofía tendrá que construir por sí misma su propio lugar legítimo de acción.

II. El rol de la filosofía en el contexto del pensamiento posmetafísico

En su ensayo de 1983 titulado "La filosofía como vigilante e intérprete", publicado en el libro *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas desarrolla la que hasta el momento es su perspectiva definitiva sobre el rol de la filosofía en un contexto posmetafísico[21].

En este texto, Habermas busca responder los argumentos metafilosóficos de Richard Rorty que critican el rol que Kant había señalado para la filosofía, a saber, el de ser un acomodador (*Platzanweiser*) y un juez.

Como un acomodador, la filosofía tendría la tarea de mostrarles a las ciencias su lugar adecuado. La filosofía estaría encargada de diferenciar las cogniciones válidas de las inválidas. De esta forma, la filosofía, al atribuirse un conocimiento antes del conocimiento, buscaría establecer un territorio propio entre ella misma y las ciencias, en el cual ejercería un dominio pleno y absoluto (Habermas, 1985a, p. 12). Basada en este dominio, la filosofía aclararía los fundamentos últimos de las ciencias a través de la definición de los límites de lo que puede o no ser

[21] Recientemente en su texto *Una vez más: Sobre la relación entre teoría y praxis*, Habermas ha presentado algunas reflexiones más concretas que ejemplifican su perspectiva (2002a).

experimentado. Este rol, como se ve, se refiere enteramente a la legitimación del conocimiento científico y a la epistemología.

Por otra parte, en su rol como juez, la filosofía iría más allá de los límites de la epistemología. La crítica de la razón pura de Kant nos habilita para criticar los abusos que la razón comete cuando no restringe su uso al ámbito fenoménico. En este sentido, la crítica de Kant "separa la capacidad de la razón práctica y del juicio del conocimiento teórico y dota a cada uno de ellos de su respectivo fundamento. De este modo atribuye a la Filosofía la función de un juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura" (Habermas, 1985a, p. 12). Así, como un juez, la filosofía sería capaz de determinar lo que le corresponde a la ciencia, lo que le corresponde al arte y lo que le corresponde a la moralidad. En otras palabras, la filosofía le da a cada cual lo suyo. Desde esta perspectiva, la filosofía sería capaz de conocer aquello que nadie más es capaz de conocer acerca de, por ejemplo, el verdadero valor del psicoanálisis, la justicia de las leyes o de las políticas económicas, el valor del criticismo literario, la razonabilidad de las doctrinas religiosas, etc.

Aunque Habermas está de acuerdo con Rorty en que estos roles son "demasiado grandes" para la filosofía, él quiere defender la pretensión de razón de la filosofía que se puede encontrar en los roles más modestos de ser un sustituto o vigilante (*Platzhalter*) y un intérprete mediador. La perspectiva de Habermas es una corrección de la de Kant: en vez de un acomodador (*Platzanweiser*), propone la idea de un vigilante o sustituto (*Platzhalter*), y en vez de un juez, propone la figura de un intérprete mediador.

En un escrito de 1971, "¿Para qué seguir con la filosofía?", Habermas presentaba una idea de filosofía según la cual debería desarrollar una crítica sustantiva a las ciencias (Habermas, 1975). Esta idea, sin embargo, estaba inspirada en un objetivo de mayor alcance, a saber, desarrollar un pensamiento filosófico

en comunicación con las ciencias. Aunque su idea acerca del rol de la filosofía se ha vuelto más amplia, tal objetivo, como lo veremos, no se ha perdido. En efecto, la filosofía en su rol de vigilante tendría que desarrollar una exitosa integración cooperativa con las ciencias.

El surgimiento de la racionalidad procedimental es lo que obliga a la filosofía a determinar de una nueva forma su relación con las ciencias. Para Habermas, la filosofía

> Habrá de pasar a asentarse sobre la autocomprensión falibilista y la racionalidad procedimental que caracterizan a las ciencias experimentales [...] Sólo entonces, en una división excluyente del trabajo, podrá aportar la filosofía lo mejor que puede dar de sí, a saber: su tenaz insistencia en planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo, preteórico de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente [...] Esta dote recomienda a la filosofía como un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan por desarrollar una teoría de la racionalidad. (1990, pp. 48-49)

Una vez la filosofía ha dejado atrás su pretensión de acceder de forma privilegiada a la verdad, o a un método o campo de la realidad especial, o incluso a un estilo de intuición propio, ya no puede pretender ser un acomodador (*Platzanweiser*). Simplemente, ya no tiene ningún criterio propio con el cual acomodar los demás saberes.

Sin embargo, su tenacidad persistente a la hora de realizar preguntas universales hace posible que la filosofía pueda asumir el rol de un "sustituto o vigilante" (*Platzhalter*). En este rol, la filosofía le estaría cuidando o "vigilando el puesto" a diferentes

teorías empíricas con potentes pretensiones universales. La misma historia de la filosofía, así como la historia de las ciencias, nos da muchos ejemplos de este rol, donde las ideas filosóficas y las ideas científicas se han entremezclado profundamente.

Habermas está pensando en los muchos casos en los cuales cierta investigación científica nace con la idea filosófica de que es susceptible de ser ampliada para fundar así un nuevo campo de estudio universal y empíricamente verificable. Más concretamente, Habermas está pensando en los recientes casos de Durkheim, Mead, Weber, Freud, Piaget, Chomsky y muchos otros. "Todos ellos han aplicado un pensamiento filosófico como si fuera una chispa, si cabe decirlo así, en un orden especial de investigación" (Habermas, 1985a, p 24)[22].

Los filósofos, por lo tanto, desempeñarían el rol de abastecedores de ideas con el fin de realizar hipótesis reconstructivas que puedan ser usadas en escenarios empíricos. Habermas cree que hay suficiente evidencia para afirmar que en el futuro seguiremos teniendo mentes productivas que se atreverán a poner a prueba tales ideas y teorías.

El segundo rol que Habermas le asigna a la filosofía, a saber, el de ser un intérprete mediador[23], se refiere a la relación de la

---

[22] De forma similar, Habermas tiene en mente los siguientes conceptos e ideas que presentan ideas filosóficas que, a la vez, pueden someterse a un campo de estudio universal y empíricamente verificable: la función patógena de la represión, la función constitutiva de solidaridad de lo sacro, la función constitutiva de la identidad de la adopción de roles, la modernización como racionalización social, la descentración como consecuencia de la abstracción reflexiva de las acciones, la competencia de habla como actividad constitutiva de hipótesis, etc. (1985a, p. 24).

[23] Aunque es poco probable que Habermas tenga en mente una institución legal cuando él diferencia a la filosofía como un juez, de la filosofía como una intérprete o como una mediadora, la diferencia que existe en la teoría y en la práctica legal entre un juez y un mediador puede ser importante para tener una idea general del objetivo que busca Habermas con tal distinción. Un juez decide los casos

filosofía con la totalidad, así como también su autoconcepción como guardiana de la racionalidad.

Desde el siglo XVIII la Modernidad ha dividido la noción de razón sustantiva de la religión y de la metafísica en tres esferas diferentes: 1) la ciencia moderna, 2) el derecho positivo y las éticas posconvencionales y 3) el arte autónomo y el criticismo institucionalizado del arte.

Desde entonces, es posible distinguir dentro de nuestra tradición cultural entre tres aspectos diferentes de la racionalidad, en la medida en que podemos separar asuntos pertinentes a la verdad, a la justicia y al gusto como dimensiones diversas de la vida humana. A cada uno de estos dominios culturales le corresponden profesiones culturales que pueden abordar los distintos problemas desde un punto de vista de expertos especiales. Aparecen así las estructuras de lo cognitivo-instrumental, lo práctico-moral y lo estético-expresivo, y cada una de ellas se halla bajo control de los especialistas, que parecen conocer mejor que los demás la lógica interna de cada una de estas estructuras.

Para Habermas, por lo demás, la filosofía ha tenido muy poco que ver en esta separación. Por ende, ninguna de estas esferas

---

tal como se le presentan ya que se supone que él tiene el conocimiento privilegiado para determinar, desde una perspectiva legal, quién tiene la razón o, en palabras más precisas, quién tiene el derecho. Las partes presentan sus argumentos al juez, pero es él quien toma la decisión final. La mediación, en contraste, como técnica alternativa de resolución de conflictos es una forma diferente de resolver problemas entre dos o más partes donde el mediador no es quien toma la decisión final. Lo que el mediador busca, en cambio, es abrir y promover un diálogo entre las partes con la finalidad de ayudarlos en la negociación de su acuerdo. "La filosofía tiene que operar bajo condiciones de racionalidad no elegidas por ella. De ahí que tampoco en su papel de intérprete puede reclamar frente a la ciencia, la moral o el arte, un acceso *privilegiado* a no se sabe qué esencialidades, y sólo pueda disponer ya de un saber falible" (Habermas, 1990, p. 28).

parece necesitar de la filosofía para fundamentar y legitimar su autonomía y lugar. Es decir, no necesitan de ningún acomodador.

Ahora bien, este proceso de "autonomización" ha traído dos consecuencias negativas: primero, un mundo cultural compartimentado en tres esferas que, al parecer, no tienen nada en común; segundo, un cúmulo de conocimiento especializado que aparece desconectado de la práctica cotidiana de las personas comunes.

Por ende, es válido cuestionarse, desde un punto de vista filosófico, por la unidad cultural de la razón en medio de este compartimento, así como también por la forma en que este conocimiento especializado se convierte en propiedad de la práctica cotidiana de todas las personas.

En el contexto de este doble proceso de compartimento y distanciamiento, Habermas encuentra un rol que la filosofía puede y debe desempeñar, a saber, ser un mediador. En este sentido, la filosofía estaría a cargo de 1) garantizar la unidad de la razón a pesar de las pretensiones válidas de autonomía de la ciencia, la moral y el arte, y 2) mantener un vínculo entre la comunicación cotidiana y las culturas de expertos.

El primer tipo de mediación se desarrolla dentro de las mismas esferas de la ciencia, la moral y el arte. El asunto en cuestión es entonces el de mitigar la diferenciación radical de la razón e insistir en su unidad sin pretender rescatar nociones metafísicas[24].

---

[24] Habermas ofrece tres ejemplos de lo que él denomina "contra-movimientos" que muestran cómo la filosofía podría desarrollar tal mediación. En sus propias palabras, "las propuestas investigadoras no objetivistas en las ciencias humanas imponen puntos de vista de crítica moral y estética, sin cuestionar la primacía de los asuntos relativos a la verdad. Así, también, el debate sobre la ética de la responsabilidad y de la convicción, y la atención más intensa que se presta a las causas utilitarias dentro de las éticas universales, hacen intervenir puntos de vista del cálculo de consecuencias y de la interpretación de necesidades, que residen en el ámbito de validez de lo cognitivo y lo expresivo. Por último, el arte de posvanguardia se caracteriza por la extraña simultaneidad de las corrientes realistas y políticamente comprometidas

La segunda clase de mediación busca establecer una conexión entre la comunicación cotidiana y las tres esferas de las culturas de expertos. En este caso, la filosofía estaría interesada en encontrar caminos para que estas se vinculen con las tradiciones empobrecidas del mundo de la vida sin que ocurra un detrimento de su racionalidad regional. En otras palabras, el objetivo de la filosofía es encontrar formas de establecer nuevos balances entre los momentos separados de la razón en la vida cotidiana comunicativa.

En las comunicaciones cotidianas las tres esferas se encuentran inevitablemente entremezcladas. Allí, las interpretaciones cognitivas, las expectativas morales, las expresiones y las evaluaciones se traslapan, se sobreponen y se confunden. Así, con el fin de enfrentar la diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte que ha significado la autonomía de los segmentos asumidos por los especialistas, lo que, a su vez, ha implicado su separación de la hermenéutica de la comunicación cotidiana, Habermas espera que la filosofía renueve el proyecto de los filósofos de la Ilustración. Como él mismo lo señala,

> El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento

con la auténtica prosecución de la modernidad clásica, lo cual explica el mantenimiento del juicio estético. Pero con el arte realista y comprometido se manifiestan también en el ámbito de la riqueza formal, liberado por la vanguardia, elementos cognitivos y práctico-morales" (Habermas, 1985a, p. 27).

> de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana. Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. (Habermas, 1985b, p. 28)

Para Habermas, el rol mediador de la filosofía implica, en última instancia, reafirmar las intuiciones de la Ilustración. La filosofía, en virtud de su relación con la totalidad del mundo de la vida donde todas las esferas culturales se encuentran confundidas, podría "ayudar a poner en movimiento la articulación inmóvil de lo cognitivo-instrumental, con lo práctico-moral y lo estético-expresivo, todo lo cual está paralizado, como una maquinaria que se obstinara en atascarse" (Habermas, 1985a, p. 28).

Dicho de forma simple, ya que el mundo de la vida existe y su complejidad trasciende los límites de las ciencias, las cuales se encuentran limitadas por sus mismos dominios de saber, sus metodologías y sus fines específicos, la filosofía, en la medida en que no se encuentra arraigada en ningún dominio específico, es capaz de ir siempre más allá. La filosofía no está comprometida con ninguna clase particular de contenido. En este sentido, la "carencia de hogar" de la filosofía hace posible que ella llegue a los más recónditos lugares y, así, se acerque a aspectos del mundo de la vida que muy posiblemente podrían pasar desapercibidos a otras disciplinas y saberes.

Ahora bien, hay que aclarar que la relación de la filosofía con el mundo de la vida tiene la forma del rostro de Jano. Es simultáneamente cercana y lejana, íntima y fracturada. Por esto la filosofía también tiene un poder subversivo en relación con las certezas

de la vida cotidiana. El mundo de la vida es la fuente de donde la filosofía obtiene sus cuestiones a través de la problematización de lo que se da por sentado. Pero por esta misma razón, por otra parte, en virtud de su poder subversivo y radical de reflexión, y de análisis dilucidatorio, crítico y minucioso, la filosofía es capaz de distanciarse del mismo mundo de la vida.

La vecindad de la filosofía con el mundo de la vida la capacita para defender su riqueza y su multidimensionalidad. En este sentido, la filosofía es capaz de detectar cuándo se realiza una utilización selectiva del potencial de razón que se hizo accesible con la aparición de la modernidad (Habermas, 1990, p. 62).

La defensa de la filosofía del mundo de la vida es un resultado del que es, tal vez, su rol más importante, a saber, el de ser un mediador-intérprete entre el conocimiento de expertos y las prácticas cotidianas necesitadas de orientación. Para Habermas, a la filosofía le queda la tarea de "fomentar e ilustrar procesos de auto-entendimiento del mundo de la vida, referidos por tanto a la totalidad, mundo de la vida que al tiempo ha de ser protegido del hiperextrañamiento que pudieran causarla intervenciones excesivas, sean objetivizantes, moralizantes, o estetizadoras, provenientes de las culturas de expertos" (1990, p. 28).

Es labor del filósofo desarrollar y defender perspectivas que tengan en cuenta toda la riqueza del mundo de la vida. Pero, incluso en este caso, la filosofía no puede pretender erigirse como un juez. En última instancia, las contribuciones de la filosofía se plasman en advertencias acerca de las deformaciones del mundo de la vida.

La filosofía no posee ninguna teoría afirmativa de la "vida buena" aplicable en todos los casos, así como tampoco posee condiciones propias de la racionalidad. Una consecuencia de esto es que el filósofo no puede pretender ser la clase de maestro iluminado que el pensamiento metafísico presentaba. El filósofo

simplemente no puede pretender comandar la dirección de los procesos del mundo de la vida.

Como corolario de lo anterior, en la medida en que una filosofía posmetafísica no realiza afirmaciones acerca de la "totalidad" o de la constitución del ser como tal, no puede realizar juicios acerca de las "verdades religiosas". El pensamiento posmetafísico, como lo indica Habermas, insiste en las diferencias que existen entre las certezas de la fe y las pretensiones de validez públicamente criticables; pero no por esto califica a las primeras como absurdas y carentes de todo sentido.

En contraste, lo que sí debe hacer una filosofía posmetafísica en desarrollo de sus roles de vigilante e intérprete es defender la legitimidad, la vivacidad y la riqueza del mundo de la vida contemporáneo y de todas las pretensiones de validez que se pueden formular. Por esto tal filosofía debe reaccionar con dureza ante las pretensiones restrictivas de un cientificismo secularista que nos pretende hacer creer que todas las proposiciones religiosas son falsas, ilusorias y sin sentido.

Para Habermas, estas tesis propias del cientificismo secularista son producto de una cosmovisión radical y naturalista que "devalúa todos los tipos de enunciados que no pueden ser reducidos a observaciones experimentales, a proposiciones nomológicas o a explicaciones causales; devalúa, por consiguiente, tanto los enunciados morales, legales y evaluativos como los enunciados religiosos" (Habermas, 2006a, p. 149). Desde esta perspectiva, el cientificismo compite con las doctrinas religiosas a través de su pretensión de extender "en el mundo de la vida la mirada científicamente objetivante sobre la persona que actúa y conoce, exigiendo una auto objetivación de la conciencia cotidiana" (Habermas, 2006a, p. 251).

Es claro entonces que una filosofía posmetafísica, en su rol de mediador intérprete, debe defender el mundo de la vida de ese tipo

de ataques objetivantes. En la parte final de este capítulo señalaré las fuentes, las características y las justificaciones que, según Habermas, tienen un acercamiento filosófico posmetafísico a la religión.

III. Análisis posmetafísico de la religión

El texto de Habermas "El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant" constituye un buen lugar para entender las características del análisis posmetafísico de la religión que Habermas está construyendo.

Este texto analiza las aporías en las que cae Kant al intentar, siguiendo la tradición de la Ilustración, domesticar la religión a través de la autoridad de la razón. Este aspecto de la filosofía de la religión de Kant es el resultado de la orgullosa declaración de independencia de la moral secular racional con respecto a la teología. La filosofía se siente capaz de diferenciar lo racional de lo irracional incluso en el interior de las doctrinas religiosas. La sola razón se convierte en el estándar para interpretar la fe eclesiástica. Desde esta perspectiva, los artículos de fe, tales como la resurrección de Cristo, se consideran simplemente como embellecimientos históricos sin pretensiones de verdad. Algo similar debe hacer la razón con dogmas como la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo. En otros casos, como en el de la idea de la gracia divina, la razón debe interpretarla en términos de un imperativo a actuar por nosotros mismos.

Sin embargo, Kant, como resultado de su filosofía moral, sabe muy bien que su imperativo categórico no ha resuelto el problema de la falta de motivación para actuar, ya que, en este sentido, la razón práctica por sí sola es bastante débil. Según Habermas, "sólo por el bien de la propia moral añadió Kant al pensamiento moral la dimensión de una perspectiva que se abre sobre un mundo mejor; es decir, sólo para reforzar la confianza en sí misma de la disposición moral del ánimo, y para protegerla

contra el derrotismo" (2006a, p. 228). Por eso, para hacer frente al escepticismo, Kant está dispuesto a rescatar los contenidos de la fe y los compromisos religiosos que puedan ser justificados únicamente dentro de los límites de la razón.

La filosofía moral de Kant no le da ninguna garantía de felicidad al ser humano que actúa moralmente. A lo sumo, tal persona se muestra como digna de ser feliz. El actuar moral hace que la persona virtuosa sea digna de la felicidad, mas no necesariamente feliz. Por lo tanto, una vez el actuar moral y la promesa de la felicidad han sido desconectados, Kant cree que las narrativas y las imágenes sugerentes y estimulantes de la religión pueden ser capaces de desempeñar un rol motivacional para seguir las reglas morales. Según Habermas, "sólo por el bien de la propia moral añadió Kant al pensamiento moral la dimensión de una perspectiva que se abre sobre un mundo mejor; es decir, sólo para reforzar la confianza en sí misma de la disposición moral del ánimo, y para protegerla contra el derrotismo" (2006a, p. 228).

A la larga, sin embargo, es realmente difícil explicar de forma coherente cómo, para Kant, la religión es tanto la fuente de una moralidad que satisface los estándares de la razón como un refugio oscuro que debe ser purificado de oscurantismo y fanatismo. Para Habermas, el intento de Kant de "apropiarse reflexivamente de los contenidos de la religión se enfrenta al objetivo de criticar la religión y dictar una sentencia filosófica acerca de su verdad o falsedad. La razón no puede querer al mismo tiempo consumir y preservar el pastel de la religión" (2006a, p. 234).

Habermas intenta superar esta contradicción en su análisis posmetafísico, y para ello el acercamiento de la filosofía a la religión no puede promoverse desde la perspectiva de un juez o superior jerárquico, sino desde la perspectiva de un par en busca de un diálogo fructífero. La filosofía, en otras palabras, debe reconocer a la religión como una contraparte de igual valor.

Para esto Habermas construye su análisis posmetafísico de la religión con base en su análisis de la recepción que la filosofía de la religión de Kant tuvo de parte de tres filósofos posteriores: Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard.

Para Habermas, Hegel tiene razón cuando critica a Kant por pretender medir la religión con la vara de los conceptos abstractos y vacíos del entendimiento. Hegel, sin embargo, también cree que los contenidos de verdad de la religión se pueden justificar en términos racionales. No obstante, en relación con la apropiación reflexiva de los contenidos religiosos, en vez del reemplazo progresivo kantiano de la religión positiva por una religión puramente racional, Hegel propone la idea de una reconstrucción genealógica de un contexto histórico de surgimiento del cual la razón misma es parte. En todo caso, Hegel aún mantiene la misma perspectiva adoptada por Kant de un filósofo que se aproxima a la religión desde un punto de vista superior y privilegiado.

Schleiermacher y Kierkegaard, en contraste, presentan una perspectiva que intenta respetar y valorar a la religión justamente en su propia otredad. Schleiermacher no está tan interesado en los contenidos de la fe religiosa, sino más bien en la pregunta por el significado mismo de tener fe. En el acto performativo de tener fe, Schleiermacher descubre el sentimiento de una completa y reflexiva dependencia que caracteriza toda vida consciente.

El sentimiento de dependencia característico de la especie humana que se encuentra en el acto de tener fe, sea cual sea el contenido de esta fe, se puede entender como ramificándose en diferentes tradiciones una vez se reconoce la existencia de una asociación comunicativa de los creyentes que muestra la figura práctica de una fe practicada eclesialmente. De ahí que la perspectiva de Schleiermacher prometa hacer posible la acomodación del pluralismo religioso dentro de la sociedad y del Estado sin violentar las tradiciones religiosas.

El reconocimiento de la observación filosófica sobre el común origen racional de todas las religiones universales debería llevar a que las comunidades religiosas encuentren un lugar legítimo dentro de la estructura diferenciada de las sociedades modernas. Según Habermas, la perspectiva de Schleiermacher facilita que las comunidades religiosas practiquen la tolerancia mutua, reconozcan el orden secular del Estado democrático y respeten la autoridad de las ciencias especializadas en un saber mundano, sin que pongan en peligro su respectiva pretensión de verdad frente a los no creyentes y frente a los miembros de otras comunidades religiosas.

De forma similar, Habermas rescata la perspectiva de Kierkegaard porque, según él, el filósofo danés "vuelve la autorrestricción kantiana de la razón contra el propio antropocentrismo de ésta. No es la razón la que traza los límites a la religión, sino que es la experiencia religiosa la que señala a la razón sus barreras" (2006a, p. 241). Así, la religión obliga a la razón a reflexionar sobre sus fundamentos más profundos y a descubrir, de esta manera, que su origen yace en su otredad. El impulso kierkegaardiano del querer ser sí mismo llevaría al espíritu finito a trascenderse y, de esa manera, a reconocer su dependencia respecto a algo diferente a sí mismo, absolutamente otro, en lo que de hecho se funda su misma libertad. Como resultado de esto, para Kierkegaard, se superaría el autoentendimiento secularizado de la razón moderna.

Ahora bien, hay que notar que además de las influencias filosóficas de Kant, Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard, la perspectiva posmetafísica de Habermas sobre la religión también se construye como una respuesta a la profunda amenaza que existe sobre el contenido normativo de la modernidad.

La filosofía de Habermas, como se sabe, busca proteger lo que él llama, desde Hegel, los logros de la modernidad, a saber, los ideales de la autoconciencia, la autodeterminación y

la autorrealización. La autoconciencia se refiere a la creciente reflexividad que permite revisar de forma constante las tradiciones; la autodeterminación se refiere a la generalización del universalismo igualitariamente individualista en el derecho y la moral que permite decidir por nosotros mismos cómo actuar; finalmente, la autorrealización se refiere a la responsabilidad individual que cada uno asume a la hora de formar su propia identidad (Habermas, 2006a, p. 244).

Estos ideales están siendo amenazados desde dentro por el propio proceso descontrolado de modernización. Los mecanismos de integración del mercado y la burocracia han extendido y colonizado los espacios sociales en los que los principios guía deberían ser la solidaridad y la integración social. Esto ha causado el desarrollo descontrolado de las interacciones sociales orientadas al éxito individual en detrimento de las interacciones sociales orientadas al entendimiento. Este, como se recordará, es el diagnóstico de los resultados contemporáneos de la modernidad realizado por Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*. A este oscuro panorama Habermas le agrega ahora su observación según la cual "la normalización de nuevas tecnologías que inciden profundamente en el sustrato de la persona humana, considerado 'natural' hasta ahora, favorece también una autocomprensión naturalista de los sujetos que vivencian [*erlebende Subjekte*] en su relación consigo mismos" (2006a, p. 244).

En este contexto, el pensamiento posmetafísico, como lo mencioné, no es lo suficientemente poderoso para ofrecer una solución general y universal al decrecimiento de nuestra sensibilidad frente a las patologías sociales y frente a las carencias y al sufrimiento social que encontramos en las sociedades occidentales. Para Habermas, el pensamiento posmetafísico "no dispone ya del tipo de razones que podrían situar en un lugar destacado la fuerza de motivación procedente de una única imagen del mundo

frente a todas las otras; una imagen del mundo que cumpliese expectativas existenciales, orientase de manera vinculante una vida en su totalidad, o incluso dispensase consuelo" (2006a, p. 245).

En el marco de la pluralidad de concepciones de lo que es una vida buena y de las visiones de mundo que compiten entre sí, el desacuerdo parece algo natural y razonable. En este contexto, la filosofía no tiene otra opción diferente a la de asumir un rol de traductor-mediador y promover, en lo posible, la armonía moral, legal y política[25].

El rol de la filosofía consiste entonces en promover el esclarecimiento de la pluralidad legítima de los ideales de vida sustanciales de los creyentes, de los que tienen creencias diferentes y de los que simplemente no tienen ninguna creencia religiosa. Para esto, como lo señala explícitamente Habermas, la filosofía no puede asumirse como un competidor sabelotodo. En este papel de intérprete, la filosofía a lo sumo puede aspirar a contribuir con "renovar sensibilidades, pensamientos y motivos que proceden de otras fuentes, pero que permanecerían encapsulados si el trabajo del concepto filosófico no los trajese a la luz de la razón pública" (Habermas, 2006a, p. 246).

---

25 En este contexto puede ser relevante recordar el debate sostenido por Habermas con H. Putnam sobre la distinción establecida por el primero entre valores éticos y normas morales (2008). La filosofía posmetafísica defendida por Habermas, en especial en su rol como mediador-traductor, dirige su mirada a la justificación universal de las normas, lo cual no significa, como se lo recalca Habermas a Putnam, que los valores no tengan valor cognitivo. Al contrario, la posibilidad de traducir contenidos religiosos a contenidos filosóficos-seculares es un caso claro en el que Habermas acepta la existencia de puentes y canales de comunicación entre normas y valores (al menos valores religiosos). Como lo señalan Vega y Gil, las reflexiones de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública bien pueden entenderse como un complemento a su debate con Putnam. Para un mayor desarrollo de esta idea véase Vega y Gil (2008).

Con el fin de alcanzar lo anterior, el pensamiento posmetafísico debe emular la filosofía de Hegel y estar dispuesto a interpretar y descifrar las sugestivas imágenes y las narrativas cargadas de sentido que se pueden encontrar en las grandes religiones universales. Como lo señala Habermas,

> Desde esta perspectiva, la filosofía encuentra aún hoy en las tradiciones religiosas incomprendidas y en las prácticas no conceptualizadas de la vida de la comunidad ciertas evidencias, intuiciones, posibilidades expresivas, sensibilidades y formas de trato que, si bien no son extrañas a la razón pública por su propia naturaleza, son sin embargo demasiado enigmáticas para encontrar acogida sin más en la circulación comunicativa del conjunto de la sociedad. (2006a, p. 246)

Sin embargo, como lo evidencian las perspectivas de Schleiermacher y de Kierkegaard, el acercamiento a la religión no puede promoverse desde la perspectiva de un juez o superior jerárquico, sino desde la perspectiva de un par en busca de un diálogo fructífero. La filosofía, en otras palabras, debe reconocer la religión como una contraparte de igual valor.

En su enfoque, Schleiermacher concibe la religión como un fenómeno contemporáneo en armonía con las complejidades de la modernidad. Para Habermas, Schleiermacher constituye el caso de un filósofo que lleva a cabo una especie de modernización interna de la conciencia religiosa, "que así logra amoldarse a las condiciones normativamente irrenunciables del derecho posconvencional, al pluralismo de las concepciones del mundo, y al saber mundano institucionalizado científicamente" (2006a, p. 248).

En todo caso, la filosofía debe ser consciente también de que incluso si es posible realizar un diálogo, la religión siempre se

mantendrá como algo diferente a la filosofía. De esta forma, la filosofía también debe reconocer la heterogeneidad irreducible de una fe religiosa que se distancia de la perspectiva antropocéntrica e inmanente del pensamiento filosófico. En palabras de Habermas,

> La filosofía sólo se nutre de modo racional de la herencia religiosa mientras la fuente de la revelación que la ortodoxia le opone siga siendo para ella una exigencia cognitivamente inaceptable. Las perspectivas que se centran o bien en Dios o bien en el hombre no pueden trasvasarse mutuamente. Tan pronto como esta frontera entre fe y saber se torna porosa, y tan pronto como los motivos religiosos invaden la filosofía con nombres falsos, la razón pierde el equilibrio y cae en la exaltación y la extravagancia. (2006a, p. 248)

Por esto, para Habermas, el acercamiento posmetafísico a la religión constituye una posición agnóstica que asume y acepta la distinción entre fe y saber. Solo así, según Habermas, un análisis posmetafísico de la religión puede desarrollar una posición dialógica capaz de adoptar una actitud crítica hacia las tradiciones religiosas, al mismo tiempo que se encuentra abierto para aprender de ellas.

En todo caso, la filosofía debería abstenerse de decidir qué contenidos de la religión son verdaderos o falsos. Las cuestiones internas sobre la validez de los preceptos religiosos deberían quedar, en última instancia, en las manos de las apologéticas racionales de cada cosmovisión religiosa.

Finalmente, un enfoque posmetafísico de la religión es capaz de apreciar la historia misma del pensamiento como un largo proceso de traducción de contenidos religiosos cruciales al lenguaje de la filosofía. Según Habermas, se engaña ingenuamente

una filosofía secularista con pretensiones cientificistas que se ve a sí misma exclusivamente como heredera de la filosofía griega y como adversaria de la religión. Conceptos como *persona, individualidad, libertad, justicia, solidaridad, comunidad, emancipación, historia, crisis* y muchos más constituyen huellas conceptuales que las religiones monoteístas en conexión con la filosofía griega han dejado en el pensamiento filosófico contemporáneo.

Desde una perspectiva posmetafísica es imposible saber si ese proceso de apropiación de potenciales semánticos de un discurso que en principio sigue siendo inaccesible se ha agotado o si, por el contrario, puede continuar. Como lo señala el mismo Habermas, "sería caer en el puro intelectualismo si se esperase de la filosofía que por la 'vía de la traducción' pudiera apropiarse más o menos completamente del contenido experiencial conservado en el lenguaje religioso" (2001, p. 202).

Un corolario de esta perspectiva posmetafísica de la filosofía sobre la religión es la posición que el pensamiento posmetafísico adquiere en relación con las ciencias. En efecto, una vez que la filosofía rechaza un autoentendimiento secularista, también rechaza el proyecto de fusionarse con la ciencia o el proyecto de convertirse en una de ellas.

La filosofía, al retener su dimensión reflexiva radical y al acercarse a la religión desde una perspectiva posmetafísica, se encuentra en una buena posición para rechazar el cientificismo[26].

---

[26] En palabras de Habermas, para el cientificismo, "las convicciones religiosas son *per se* falsas, ilusorias o absurdas. Según esta concepción, el saber legítimo debe poder sustentarse en el 'nivel' aceptado en cada caso por las ciencias empíricas socialmente institucionalizadas. También la validez de las convicciones religiosas se mide por este criterio, y sólo por él. Por eso el juego de lenguaje de la religión debe rechazarse en su totalidad como cognitivamente irrelevante, ya solo por razones gramaticales. La estimación práctica de la religión (si debe estimarse que es peligrosa, y eventualmente debe ser tratada terapéuticamente

El cientificismo desarrolla una cosmovisión naturalista y, adicionalmente, extiende su punto de vista científicamente objetivador a toda la sociedad. Como consecuencia de esto, el cientificismo entra en una genuina relación de competencia con las doctrinas religiosas y se convierte, en pocas palabras, en un ateísmo afirmado metafísicamente, el cual contradice las ganancias de todo pensamiento posmetafísico.

En contraste, el enfoque posmetafísico de Habermas le permite ver bajo una nueva luz el rol de la religión en la evolución humana. Como lo señalé, la filosofía es capaz de reconocer que la explicación misma de la posibilidad y del desarrollo de la modernización cultural occidental se realiza teniendo en cuenta temáticas relacionadas con la herencia judeocristiana. Desde un punto de vista sociológico, según Habermas, las estructuras modernas de la conciencia que incluyen el derecho abstracto, la ciencia moderna y el arte autónomo, no se habrían desarrollado sin las formas organizativas del cristianismo helenizado y de la Iglesia romana, sin las universidades, monasterios y catedrales (2001, p. 184).

Desde acá, el nuevo acercamiento de Habermas a la religión desborda la restringida visión intelectualista según la cual las religiones son solamente "imágenes del mundo" con claras repercusiones éticas.

Por esto Habermas ahora reconoce las características especiales que las visiones de mundo religiosas tienen, según las cuales son capaces de articular intuiciones morales, especialmente en relación con las formas vulnerables de una vida en comunidad. En palabras del mismo Habermas,

---

o es necesario combatirla) depende exclusivamente de la investigación empírica de sus causas, funciones y consecuencias" (2006a, p. 250).

> En contraposición con la austeridad ética de un pensamiento posmetafísico, al que le resulta ajeno todo concepto universalmente vinculante de vida buena y ejemplar, en los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos. (2006a, p. 117)

De acuerdo con esta perspectiva, en la vida de las comunidades religiosas aún se mantiene intacta una gran diversidad de intuiciones y experiencias que permiten reconocer, expresar y darles sentido a las patologías sociales, los fracasos, las tragedias vitales y, en general, a todas las eventualidades no esperadas ni planeadas que “deforman y malogran” la vida. Como lo señala el filósofo, “Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales” (Habermas, 2006a, p. 14)[27].

Sobre la base de todas estas reflexiones, Habermas presenta su propuesta del rol de la religión en la esfera pública, la cual, como lo veremos en la parte 2 de este libro, configura lo que podríamos llamar la filosofía política de la religión de Habermas.

---

[27] Esta capacidad especial de las religiones se debe, en gran medida, a la conexión inherente y profunda que todavía mantienen con los ritos. Este asunto se desarrollará más extensamente en el Epílogo.

Parte II
La filosofía política de la religión de Habermas

Capítulo 3
El rol de la religión en la esfera pública

El objetivo de este capítulo es exponer con detalle el último acercamiento de Habermas a la religión. En esta última etapa, que aún está en construcción, la perspectiva relevante para el análisis de la religión es la de la filosofía política, en la medida en que lo que le interesa a Habermas es el rol y la importancia política de la religión en la esfera pública de una democracia. De ahí que el concepto clave de este capítulo no puede ser otro que el de "esfera pública".

En este capítulo empezaré por exponer brevemente el primer análisis de Habermas a la noción de esfera pública tal y como lo presentó en su libro *Historia y crítica de la opinión pública* (I). Posteriormente, describiré el segundo desarrollo de Habermas de la idea de esfera pública. Este desarrollo aparece ahora completamente unido con su propuesta de una democracia deliberativa (II). Sobre esta base, en la tercera parte de este capítulo analizaré propiamente la perspectiva del filósofo acerca del rol de la religión en la esfera pública (III).

I. La noción de esfera pública

Para la celebración del septuagésimo cumpleaños de Habermas, sus estudiantes lo honraron con un libro celebratorio (*Festschrift*) titulado *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der*

Öffentlichkeit (*La esfera pública de la razón y la razón de la esfera pública*). Según el mismo Habermas, el título es muy apropiado, puesto que "la esfera pública como el espacio del trato comunicativo racional de unos con otros es el tema del que me he ocupado a lo largo de toda una vida" (2006a, p. 20).

La noción de esfera pública se ofrece, en primer lugar, para explicar la muy particular naturaleza social de los seres humanos, más allá de una sociabilidad general compartida con otras especies animales.

Para explicar lo que es verdaderamente especial de la naturaleza social de los seres humanos, tendríamos que traducir de forma literal la famosa expresión aristotélica del *zóon politikón*. En palabras de Habermas, "el ser humano es un animal político, esto es, un animal que existe en la esfera pública. De un modo más exacto esto tendría que significar lo siguiente: el ser humano es un animal que, gracias tan sólo a su inserción originaria en una red pública de relaciones sociales, desarrolla las competencias que le convierten en persona" (2006a, p. 21).

Habermas incluso llega a señalar que nuestros propios rasgos biológicos como mamíferos recién nacidos evidencian tal realidad. Si comparamos nuestra "dotación biológica" al momento de nacer con la de los demás mamíferos, nos damos cuenta de que "ninguna otra especie viene al mundo de manera tan incompleta y desvalida, ninguna precisa de un período de crianza tan largo bajo la protección de la familia y ninguna es tan dependiente de una cultura pública, compartida intersubjetivamente con sus congéneres como el ser humano" (2006a, p. 21).

Ahora bien, a pesar de esta perspectiva antropológica, es necesario recordar que la primera aproximación sistemática a la idea de esfera pública que realizó Habermas fue profundamente histórica y sociológica. En efecto, en su *Habilitationsschrift*, publicado posteriormente con el título *Historia y crítica de la opinión*

pública[28], él analizó el concepto de la esfera pública burguesa, su origen y su decadencia.

Allí, él presentó los contextos históricos de los desarrollos ingleses, franceses y alemanes de los siglos XVIII y XIX con el fin de derivar desde ahí el tipo ideal de esfera pública burguesa. Habermas mostró cómo la emergencia y posterior transformación de la esfera pública burguesa se encontraban arraigadas en la transformación del Estado y de la economía.

Hay que aclarar que el objetivo de Habermas en tal texto era tanto descriptivo como normativo. En efecto, su descripción de la vida cultural y política burguesa de los siglos XVII a XX buscaba recuperar los elementos de verdad y de emancipación contenidos dentro de las prácticas institucionalizadas de una razón que se hace pública a través de los límites de la esfera pública burguesa.

El libro está compuesto por siete capítulos[29]. Sin embargo, en virtud de sus objetivos teóricos, se podría decir que está conceptualmente dividido en dos partes. Mientras que la primera presenta el surgimiento y el origen de la esfera pública burguesa,

---

28 Vale la pena señalar que el título de la traducción al español es bastante confuso. El título original en alemán es *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. La traducción al inglés es mucho más afortunada: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Se debe señalar, no obstante, que en el original alemán Habermas usa el término *Untersuchungen* en plural. Se trata entonces de una serie de investigaciones o indagaciones a una categoría de la sociedad burguesa. No es pues una "historia" y tampoco se enfoca directamente en la "opinión pública". El énfasis está puesto, en cambio, en la institución o instituciones de la sociedad burguesa y en la forma como fueron transformadas en los últimos siglos.

29 I. Introducción: delimitación propedéutica de un tipo de la publicidad burguesa. II. Estructuras sociales de la publicidad. III. Funciones políticas de la publicidad. IV. Publicidad burguesa: idea e ideología. V. La transformación social de la estructura de la publicidad. VI. La transformación política de la estructura de la publicidad. VII. Sobre el concepto de opinión pública.

la segunda ofrece una explicación de su transformación estructural y final desintegración.

El objetivo de Habermas, en la primera parte, es describir el surgimiento, significado y funcionalidad de la categoría moderna de publicidad, especialmente en relación con su potencial como un modo de integración social y coordinación de la vida humana.

La esfera pública burguesa es, en este sentido, una categoría típica de una época. Esto significa que no puede ser concebida como un regreso, exitoso o no, de una antigua institución griega.

La sociedad griega ofrecía una fuerte división entre los asuntos públicos y los asuntos privados. Mientras que la esfera privada del *oikos* representaba un reino de la necesidad, el espacio público era pensado como un espacio de libertad y de autonomía. El ámbito público constituido por ciudadanos libres dependía de la autonomía privada de cada uno de ellos como señor de su casa. Sin embargo, la libertad de los ciudadanos se constituía únicamente por su participación en los asuntos públicos de la polis.

La sociedad burguesa también presentaba una profunda división entre lo público y lo privado. Sin embargo, en este nuevo caso, la esfera pública estaba constituida por un público de individuos privados que participaban en discusiones abiertas en las cuales, en principio, cualquiera era potencialmente admitido. Así, la individualidad y la libertad de los participantes se formaban previamente en el ámbito privado, en especial en la familia conyugal. El ámbito privado era, entonces, un ámbito de libertad, uno que, adicionalmente, necesitaba ser defendido en contra del dominio del Estado. Tal defensa exigía la participación de los individuos dentro de la esfera pública, la cual, sin embargo, fue concebida como perteneciente al ámbito privado.

En palabras de Habermas,

> La publicidad burguesa puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público. Pronto se reclaman éstas de la publicidad reglamentada desde arriba, oponiéndola al poder público mismo, para concertar con ella las reglas generales del tráfico en la esfera —básicamente privada, pero públicamente relevante— del tráfico mercantil y del trabajo social. Carece de paradigma —propia e históricamente— el medio de que se valió esa concertación: el raciocinio. (1981, p. 65)

Por lo tanto, la esfera pública burguesa no habría sido posible sin una separación fundamental entre la sociedad como un ámbito de lo privado y el gobernante o el Estado como un ámbito ajeno y en cierto sentido opuesto al anterior. La esfera pública burguesa está, así, basada en la noción de sociedad civil que aparece como el dominio genuino de la autonomía privada que se afirmaba como opuesta al Estado.

Tres aspectos caracterizaban principalmente la esfera pública política burguesa. Primero, preservaba una clase de interacción social que, lejos de presuponer la igualdad de estatus, era indiferente al estatus por completo. En la perspectiva de Habermas, la potencial inclusión era el principio del público emergente. En principio, cualquiera que tuviera acceso a productos culturales tenía el potencial de ser parte de un público que discutía acerca de la cultura.

Habermas aclara que, si bien esta idea de público no se realizó de forma completa y efectiva en los cafés, los salones y las sociedades organizadas, sí se institucionalizó como idea con cierto estatus objetivo. Si no era una idea realizada, al menos era una idea significativa, esto es, llena de significados reales y

potenciales capaces de verse plasmados en diversos ámbitos de la realidad, aunque fuera de forma incompleta.

Segundo, el principio de inclusión era concebido de forma dinámica. En este sentido, incluso si desde nuestra mirada contemporánea lo vemos como un público exclusivo que efectivamente dejaba por fuera amplios sectores de la realidad, en su concepción de sí mismo, el "público burgués", en sus manifestaciones concretas e institucionalizadas, no se veía a sí mismo como la encarnación completa y definitiva de "lo público". A lo sumo, como lo señala Habermas, reclamaba ser reconocido como su portavoz o como su educador. "El público de la primera generación se sabe, allí donde se constituye como círculo especificable de personas, dentro de un público mayor. Se trata siempre de una corporación publicística, pues una discusión interna puede tornarse siempre externa" (Habermas, 1981, p. 75).

Finalmente, el tercer aspecto se refiere al hecho que la discusión dentro de tal público presuponía la problematización de áreas que hasta entonces no habían sido puestas en cuestión. Toda clase de tópicos sobre los que las iglesias y las autoridades estatales habían ejercido el monopolio de la interpretación se volvieron, en principio, accesibles para la discusión.

Si quisiéramos, por lo tanto, extraer una conceptualización general de la esfera pública en este primer análisis de Habermas, tendríamos que concluir que esta se caracterizaba por su inclusividad, su dinamismo y su amplitud temática.

Es importante notar que el análisis de Habermas enfatiza los fundamentos económicos del surgimiento de la esfera pública burguesa. Por esto, en la perspectiva de Habermas, el cambio de estas condiciones económicas determinó la transformación y desintegración de dicha esfera, lo cual, como lo mencioné, es el tema de la segunda parte del libro. Al cambiar sustancialmente las formas de organización, el mercado y el sistema de consumo, la infraestructura

de la esfera pública también lo hizo. El surgimiento de los medios masivos de comunicación, la relevancia nueva de la propaganda, el incremento de los roles del entretenimiento y la información, y todas las demás situaciones determinadas por el desarrollo posterior del capitalismo causaron el colapso de las asociaciones liberales vitales y el colapso de las esferas públicas a nivel de la comunidad. En palabras de Habermas,

> El tipo ideal burgués percibió que se estaba constituyendo una publicidad literaria a partir de la bien fundamentada esfera íntima de la subjetividad inserta en público. En vez de ello, esa publicidad constituye hoy una puerta de entrada para las incursiones furtivas de fuerzas sociales que, a remolque de la publicidad consumidora de cultura propia de los medios de comunicación de masas, penetran en el espacio de intimidad de la familia nuclear. El ámbito íntimo desprivatizado es publicísticamente socavado, una pseudopublicidad desliterada retrocede al ámbito de confianza de una especie de superfamilia. Desde mediados del siglo XIX se transforman las instituciones que constituían hasta entonces el marco del público. (1981, p. 191)

Ahora bien, la intención de Habermas a la hora de escribir su texto no es recuperar la vieja y perdida esfera pública burguesa. Como él lo señala, "el intento de restauración de la publicidad liberal mediante la reducción de su dilatada configuración plebiscitaria debilitará todavía más las funciones genuinas que aún subsistan de esa publicidad" (1981, p. 234). Lo que Habermas busca, en contraste, es encontrar formas de discursos públicos democráticos que institucionalicen el principio de publicidad como la fuerza rectora de los debates públicos racionales y críticos y la integración social.

El análisis que Habermas desarrolla en este texto es fuertemente criticado, entre otras razones, por sobrevalorar el principio liberal de la esfera pública y, a su vez, por sobreestimar el supuesto proceso trágico de su disolución[30].

Habermas mismo reconoce estas deficiencias cuando vuelve al texto para revisarlo y discutirlo casi treinta años después. Reconoce que su diagnóstico de un desarrollo unilineal desde un público políticamente activo de una cultura del debate a uno retirado a una privacidad deficiente de una cultura del consumo es demasiado simplista. Además, Habermas admite haber sido demasiado pesimista en relación con las posibilidades de resistencia y de crítica de un público masivo pluralista e internamente diferenciado que puede trascender las restricciones de clase (1992, p. 438).

A pesar de todas estas deficiencias, la intención general que guiaba este primer acercamiento a la idea de esfera pública se mantiene. El reto es mostrar cómo bajo las condiciones actuales de una democracia de masas es aún posible para el público ciudadano poner en movimiento un proceso crítico de comunicación a través de las mismas organizaciones que lo mediatizan.

Para esto Habermas usará ahora el marco de *Teoría de la acción comunicativa* con el fin de presentar una visión más compleja y optimista de la esfera pública a partir del potencial racional intrínseco en las prácticas comunicativas cotidianas.

---

30 Véase *Habermas and the Public Sphere*, editado por Craig Calhoun, MIT Press, Cambridge, 1992. En este libro, Habermas vuelve, casi treinta años después, a su texto *Historia y crítica de la opinión pública,* para responder una gran cantidad de objeciones y críticas de muy diversos académicos. Entre ellas, vale destacar la del texto “Religion, Science and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England”, escrito por David Zaret. Allí, Zaret muestra que uno de los errores de Habermas en su análisis es no haber tenido en cuenta la influencia de las comunidades religiosas en el desarrollo de la publicidad.

El paso siguiente es elaborar estos logros conceptuales en una teoría de la democracia. Su *Historia y crítica de la opinión pública* tenía como concepto de democracia subyacente las ideas de Wolfgang Abendroth sobre una democracia socialista que se desprendía del Estado de bienestar constitucional democrático[31].

La principal deficiencia con tal teoría de la democracia era que aún concebía la sociedad como una totalidad autoorganizada. La sociedad, desde esta perspectiva, es vista como una asociación ampliada que se dirige a sí misma usando el poder político y la ley.

Sin embargo, el alto nivel de complejidad de la diferenciación funcional de las sociedades modernas no puede ser entendido apropiadamente si continuamos operando con tal noción totalitaria y holística. Tal perspectiva no provee un acceso verosímil a las realidades, por una parte, de un sistema económico regulado a través de los mercados y, por la otra, de un sistema administrativo regulado a través del poder.

En contraste, al desarrollar un concepto dual de sociedad, como mundo de la vida y como sistema, la teoría de la acción comunicativa es capaz de ofrecer un marco teórico lo suficientemente complejo para construir una apropiada teoría de la democracia.

Desde este marco teórico, el aparato estatal y el sistema económico aparecen como campos de acción con sus propias lógicas y racionalidades. Como consecuencia, las integraciones democráticas y políticas son procesos que simplemente no pueden ser desarrollados dentro de esos terrenos. Por ende, el objetivo no es más desbancar un sistema económico capitalista o un sistema de dominación burocrática, sino construir un dique democrático que resista la colonización de los imperativos

---

31 Wolfgang Abendroth (1906-1985) fue un jurista socialista y un científico político alemán. El libro de Habermas *Historia y crítica de la opinión pública* está dedicado a él.

sistémicos en las áreas propias del mundo de la vida. De lo que se trata entonces es de desarrollar un nuevo balance entre las fuerzas de integración social, de forma tal que el poder integrado de la solidaridad pueda prevalecer sobre los poderes basados en el dinero y el poder administrativo.

En este contexto, como lo veremos, la noción de una "esfera pública política" va a ser usada para describir las condiciones de comunicación que hacen posible una formación discursiva de opinión y voluntad por parte de los ciudadanos de un Estado democrático. Solo de esta forma, según Habermas, se puede lograr la construcción de tal dique democrático. Pero todo esto nos lleva al lugar donde Habermas ha desarrollado sistemáticamente su teoría de una democracia deliberativa, así como un concepto renovado de "esfera pública política", a saber, su libro *Facticidad y validez*.

II. La esfera público-política de una democracia deliberativa

La segunda sección de este capítulo se desarrollará en tres pasos. Primero expondré la relación entre la explicación de Habermas presentada en *Facticidad y validez* y su marco teórico anterior desarrollado en *Teoría de la acción comunicativa*. Posteriormente, analizaré la idea de Habermas de una democracia deliberativa en relación con dos visiones competidoras, a saber, el modelo liberal y el modelo republicano. Finalmente presentaré el concepto de esfera pública como el elemento central en el modelo de Habermas de una democracia deliberativa. Esto me permitirá introducir la cuestión del rol que la religión podría y debería desempeñar en ese espacio, una cuestión que será analizada en la tercera y última parte de este capítulo.

La perspectiva de Habermas desarrollada en *Facticidad y validez* no es una simple aplicación de su teoría de la acción comunicativa.

Se trata, más bien, de una extensión y un complemento muy importante en relación con los ámbitos del derecho y la política.

Para Habermas, después del colapso del pensamiento metafísico, analizado en el capítulo anterior, un enfoque socio-político basado en la idea de una teleología oculta en la historia o en la naturaleza de los seres humanos no puede justificar o explicar el aspecto normativo del derecho moderno en las sociedades pluralistas contemporáneas.

La teoría de la acción comunicativa de Habermas presenta un concepto diferente de razón: en vez de una razón práctica, se describe una razón comunicativa. Esta, tal y como lo señala Habermas, implica mucho más que un simple cambio de terminología.

En breve, podemos contar al menos cuatro cambios sustanciales, los cuales deben ser tenidos en cuenta a la hora de interpretar la extensión de Habermas de la racionalidad comunicativa a los campos de la teoría normativa del derecho, la política y la moralidad.

Primero, una razón comunicativa, esto es, una razón insertada en el medio lingüístico, se orienta a reconstruir las competencias y las estructuras de la conciencia que, de hecho, han operado en la historia.

Segundo, la razón comunicativa no se encuentra adscrita a ningún actor individual o a algún macrosujeto, ya sea al nivel del Estado o de la sociedad como un todo. En contraste, lo que hace posible a la misma razón comunicativa es el medio lingüístico a través del cual las interacciones se entretejen conjuntamente y las formas de vida se estructuran. Esta racionalidad se inscribe en el *telos* que representa el entendimiento mutuo y constituye un ensamblaje de condiciones que posibilitan a la vez que restringen. En palabras de Habermas,

> Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a

> adoptar una acritud realizativa y a comprometerse con determinadas suposiciones. Entre otras cosas, tiene que partir de que los participantes persiguen sin reservas sus fines ilocucionarios, ligan su acuerdo al reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica y se muestran dispuestos a asumir las obligaciones relevantes para la secuencia de interacción que se siguen de un consenso [...]. La racionalidad comunicativa se manifiesta en una trama decentrada de condiciones transcendentalmente posibilitantes, formadoras de estructuras, y que impregnan la interacción, pero, no es una facultad subjetiva que dicte a los actores qué es lo que deben hacer. (Habermas, 2005, pp. 65-66)

Por lo tanto, tercero, la razón comunicativa no se concibe como una fuente inmediata de prescripciones. Su contenido normativo deriva, en cambio, del hecho de que los agentes, cuando actúan comunicativamente, no tienen otra opción más que comprometerse ellos mismos con las presuposiciones pragmáticas contrafácticas. Entre las idealizaciones que los actores comunicativos deben asumir se cuentan, por ejemplo, atribuir a las expresiones significados idénticos, otorgar a sus aserciones una pretensión de validez que va más allá del contexto y suponer que sus destinatarios son responsables y pueden ser autónomos y veraces en relación consigo mismos y con los demás. Todo acto de comunicación, por lo tanto, presupone un deber que, según Habermas, refleja una "coerción trascendental de tipo débil".

Finalmente, la razón comunicativa extiende la noción de racionalidad a todo un espectro de pretensiones de validez anteriormente ignoradas o simplemente subsumidas bajo una de ellas. En efecto, la razón comunicativa incluye la pretensión de verdad

proposicional, de sinceridad personal y de corrección normativa[32]. Además, tal idea de racionalidad tiene que ver solamente con entendimientos concretos, es decir, con afirmaciones criticables que pueden ser clarificadas argumentativamente. En otras palabras, la razón comunicativa no incluye razones relacionadas con las reales motivaciones y guías de la voluntad. Por esto, según Habermas, la normatividad, entendida como la orientación obligatoria de la acción, bien puede ir más allá de la racionalidad comunicativa. En otras palabras, aunque la racionalidad comunicativa tiene consecuencias normativas, no agota todo el espectro de normatividad de la acción humana.

Ahora bien, más que una simple aplicación, la teoría democrática de Habermas expuesta en *Facticidad y validez* es también un complemento y un correctivo[33] de su *Teoría de la acción comunicativa*.

En este sentido, el derecho le permite explicar cómo la validez y la aceptación de un orden social pueden ser estables una vez las acciones comunicativas se vuelven autónomas en

---

32 Habermas, como se sabe, complementará esta pragmática-formal con análisis teoréticos sobre el lugar del ser humano en el mundo natural (la cuestión ontológica del naturalismo) y sobre la relación entre el supuesto de un mundo independiente de nuestras descripciones e idéntico para todos los observadores con la idea, proveniente del giro lingüístico, que el lenguaje media todas nuestras interacciones con la realidad (cuestión epistemológica del realismo). Esto lo lleva a desarrollar un concepto no epistémico de verdad (en contraste con la noción que aceptaba anteriormente de verdad como aceptabilidad racional), aunque sigue manteniendo un concepto epistémico de corrección normativa (2002a, pp. 273ss).

33 Como correctivo, *Facticidad y validez* corrige el énfasis excesivo de la *Teoría de la acción comunicativa* en los procesos de colonización del mundo de la vida por parte de las lógicas sistémicas. Como lo explico más adelante, *Facticidad y validez* nos permite entender cómo el mundo de la vida puede transformar el nivel sistémico a través de procesos de juridificación emancipatorios y progresistas que se originan, por así decirlo, "desde abajo".

relación con las cosmovisiones metafísicas y religiosas, y se diferencian claramente, a los ojos de los actores mismos, de las interacciones estratégicas.

Para Habermas, el derecho permite elaborar tal explicación en la medida en que crea comunidades altamente artificiales y asociaciones de personas legalmente libres e iguales cuya integración se basa simultáneamente en la amenaza de sanciones externas y en la suposición de un consenso motivado racionalmente.

Como es sabido, en la visión de Habermas, las sociedades modernas se caracterizan porque la normatividad de los órdenes sociales debe mantenerse sin garantías metasociales (es decir, religiosas y trascendentales). En este nuevo contexto,

> ...el peso de la integración social se desplaza cada vez más a las operaciones de entendimiento intersubjetivo de actores para los que quedan irremediablemente separadas validez y facticidad, es decir, la fuerza vinculante de convicciones racionalmente motivadas y la coerción ejercida por sanciones externas, por lo menos fuera de los ámbitos de acción regulados por los usos y costumbres. (Habermas, 2005, p. 88)

En *Facticidad y validez*, Habermas admite que la acción comunicativa, por sí sola, podría no ser suficiente para alcanzar la integración social dentro de los mundos de la vida desencantados e internamente diferenciados y pluralizados de las sociedades contemporáneas, especialmente si se tiene en cuenta el intenso crecimiento de las interacciones sistémicas y estratégicas causado por el desarrollo de la economía capitalista. Habermas, entonces, recurre a una teoría comunicativa del derecho con el fin de explicar la posibilidad de tal integración.

En el marco de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, el derecho, como un sistema reflexivo de reglas, pertenece

al componente societal del mundo de la vida. Sin embargo, en la medida en que tal componente se reproduce a sí mismo solo en conjunción con los otros dos (cultura y personalidad), las acciones legales constituyen el medio a través del cual las instituciones legales se reproducen simultáneamente junto con las tradiciones culturales legales compartidas intersubjetivamente y las competencias individuales que permiten interpretar y observar las reglas del derecho. En otras palabras, todos los tres componentes del mundo de la vida se entremezclan a través del derecho y las acciones legales.

Adicionalmente, el derecho también se relaciona íntimamente con los subsistemas del dinero y del poder administrativo. Como lo señala Habermas, las "instituciones del derecho público y privado posibilitan, por otro lado, el establecimiento de mercados y la organización del poder estatal; pues las operaciones del sistema económico y del sistema administrativo, diferenciadas de los componentes sociales del mundo de la vida, se efectúan en las formas que les presta el derecho" (2005, p. 102). El derecho moderno, por lo tanto, está conectado con las tres fuentes de integración moderna: el dinero, el poder administrativo (integraciones sistemáticas) y la solidaridad (integración social). En palabras de Habermas,

> ...el código que representa el derecho no sólo mantiene su conexión con el medio que representa el lenguaje ordinario, a través del cual discurren las operaciones sociointegrativas de entendimiento intersubjetivo que se efectúan y ejercitan en el mundo de la vida; sino que también da a los mensajes procedentes del mundo de la vida una forma en la que resultan inteligibles para los códigos especiales con que opera una Administración regulada por el medio poder y una economía regida, controlada y gobernada por el dinero. Por este lado el lenguaje del derecho, a diferencia

> de la comunicación moral, reducida a la esfera del mundo de la vida, puede operar como un transformador en el circuito de comunicación entre sistema y mundo de la vida, que abarca la sociedad global. (2005, p. 146)

Ahora bien, para poder lograr este cometido, el derecho debe producir una voluntad política que sea capaz de constreñir fácticamente, así como también de generar validez legítima.

De acuerdo con Habermas, esto solo es posible si los ciudadanos se ven a sí mismos como los autores de las leyes que los constriñen, pues

> ...sin respaldo religioso o metafísico, el derecho coercitivo, cortado a la medida de un comportamiento al que no se exige sino que se ajuste a la ley, solo puede conservar ya su fuerza de integración social haciendo que los destinatarios de esas normas jurídicas puedan a la vez entenderse en su totalidad como autores de esas normas. (2005, pp. 95-96)

Por esto *Facticidad y validez* presenta una explicación de cómo la legitimidad del derecho depende en última instancia de la acción comunicativa y del poder comunicativo. Se trata de una explicación de cómo la legitimidad del derecho depende de las prácticas comunicativas institucionalizadas de los ciudadanos, quienes, como participantes en los discursos racionales, deben ser capaces de examinar si una norma en cuestión cumple o podría cumplir con el acuerdo de todos los potencialmente afectados. Sobre esta base y con este objetivo, Habermas desarrolla, entonces, su concepto de democracia deliberativa.

De acuerdo con Habermas, tres elementos deben combinarse apropiadamente para poder establecer un concepto de derecho y democracia capaz de garantizar la clase de legitimidad descrita

anteriormente. Estos elementos son la autonomía privada de los ciudadanos (como se expresa y se protege en la noción de derechos fundamentales), la ciudadanía democrática (como se expresa en la idea de soberanía popular) y una esfera pública independiente.

El primer elemento garantiza el derecho de todas las personas a desarrollar una vida propia. Por esto las constituciones modernas establecen un sistema de libertades básicas iguales para todos los ciudadanos, un sistema de acceso y protección legal igual de parte de cortes independientes, y consagran la separación de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo.

El segundo elemento busca institucionalizar la inclusión de ciudadanos libres e iguales en la comunidad política. Las constituciones modernas garantizan y promueven la participación política de los ciudadanos interesados. Por esta razón establecen derechos de igualdades de asociación, participación y comunicación, elecciones periódicas, un sistema de partidos diversos que compiten por el poder basados en programas diferentes y plataformas diversas, y el principio de mayoría para las decisiones políticas.

El tercer aspecto constituye un dominio intermedio entre el Estado y la sociedad que promueve la formación de opiniones públicas producto de la reflexión y el debate[34]. En la visión de Habermas, las constituciones modernas establecen la separación

---

[34] Esta expresión se refiere a la expresión alemana "*reflektierte öffentliche Meinungen*". Ciertas traducciones prefieren "opiniones públicas razonadas" o "reflexivas", o "meditadas", o "bien ponderadas", o "consideradas". A mi modo de ver, cualquiera de estas expresiones cubre la idea básica de Habermas, la cual se refiere a la opinión que tenemos después de haber estado dispuestos a tematizarla y discutirla con los otros. De acuerdo con Habermas, estas opiniones constituyen por lo general un par de opiniones contrarias más o menos coherentes, "pesadas" con base en su nivel de acuerdo o desacuerdo, que se refieren a algún asunto relevante y expresan lo que, en un tiempo determinado y a la luz de la información disponible, parecen ser las interpretaciones más plausibles y razonadas de un tema relevante y, a la vez, controversial.

necesaria entre Estado y sociedad, especialmente a través de la economía de mercado, pero también por medio de la libertad de prensa, de la libertad de expresión y de regulaciones especiales que buscan garantizar audiencias masivas y acceso de la sociedad civil a la esfera pública y, a la vez, prevenir la monopolización de los espacios de comunicación pública de parte de intereses políticos, sociales o económicos. La separación funcional entre el Estado administrativo y la economía capitalista explica por qué las sociedades modernas con constituciones democráticas dependen de las funciones mediadoras de un espacio público que es sensible a las contribuciones y perspectivas de las funciones. Como se ve, Habermas se encuentra elaborando nuevamente la idea de publicidad que analizó en su texto *Historia y crítica de la opinión pública*.

Tres modelos de democracia han intentado ofrecer una explicación exitosa de tales elementos, a saber, el modelo liberal, el republicano y el deliberativo.

La tradición liberal, para Habermas, evidencia una clara preferencia por el primer elemento, a saber, las libertades de los ciudadanos privados. Como resultado, termina descuidando los otros dos elementos.

En contraste, los modelos republicano y deliberativo enfatizan más la participación política de una ciudadanía activa en el proceso democrático que resultará en la formación de opiniones públicas fruto de la reflexión.

Sin embargo, de acuerdo con Habermas, la tradición republicana, arraigada fuertemente en la noción de un “bien común”, no parece ser lo suficientemente sensible para atender el pluralismo y el multiculturalismo de las sociedades modernas.

Por esta razón, Habermas cree que el modelo deliberativo, entendido y desarrollado correctamente, podría ser capaz de

rescatar las fortalezas de las otras dos tradiciones sin sucumbir a sus debilidades.

Habermas reconoce que el paradigma deliberativo ha tenido menos impacto en la historia de las ideas políticas en comparación con el liberalismo clásico y el republicanismo. Su objetivo, entonces, es mostrar que el paradigma deliberativo es el más adecuado para desarrollar una perspectiva normativa de la democracia que, a la vez, sea capaz de mostrar cómo puede obtenerse una integración social fáctica en el contexto de nuestras modernas sociedades complejas.

El modelo deliberativo se basa en la idea según la cual la deliberación política tiene un potencial cognitivo. Por ende, asume que las personas pueden cambiar de opinión y de perspectiva cuando, al tener una actitud dialógica, discuten entre sí acerca de los pros y los contras de alguna temática. De esta forma, las opiniones dejan de ser meras opiniones y pasan a ser "opiniones consideradas o reflexionadas" ("*reflektierte öffentliche Meinung*").

El éxito del modelo deliberativo radica en que la deliberación ocurra a través de todo el sistema político. Con más detalle, sin embargo, se puede señalar que en las sociedades nacionales existen tres niveles de circulación para el ciclo de las comunicaciones políticas.

Primero, un nivel de los discursos institucionalizados constituye el centro del sistema político. En este nivel se toman las decisiones vinculantes para todos los ciudadanos. Segundo, el nivel de los medios de comunicación masiva, constituido por un público de lectores, televidentes y radioescuchas más o menos pasivo; este es el nivel donde las opiniones públicas se forman. Tercero, el nivel de las comunicaciones diarias en la sociedad civil en el que la mayoría de las comunicaciones se realizan cara a cara y se forman las actitudes latentes de los votantes potenciales. La tabla 1 resume lo anterior:

Tabla 1. Foros de la comunicación política

Modos de comunicación	**Foros de la comunicación política**	
Discursos y negociaciones institucionalizados	Gobierno, administración, parlamentos, tribunales de justicia, etc.	Sistema político 1) Instituciones estatales
Comunicación de masas que se basa en los medios de comunicación y que tiene lugar en las esferas públicas dispersas	Opiniones públicas ← Sistema de los medios → • Políticos • Miembros de *lobbys* • Actores de la sociedad civil Opiniones públicas ↓ Público → Resultados de las encuestas de opinión ↑ Sistema de los medios	2) Esfera pública política
Comunicación entre los destinatarios	Relaciones organizadas e informales, redes y movimientos sociales	3) Sociedad civil

Fuente: Habermas (2009, p. 160).

El primer nivel se refiere al centro del sistema político, esto es, al Estado y a sus instituciones tradicionales de los parlamentos, las cortes, los cuerpos administrativos y ejecutivos, etc. Los productos de este nivel son las leyes, los programas políticos, las sentencias judiciales, las guías oficiales, las políticas públicas, las medidas administrativas, etc. Todo lo anterior es el resultado de procesos de deliberación y de toma de decisiones institucionalizados.

El tercer nivel es la sociedad civil. Sin embargo, este término no tiene el significado tradicional que tiene en Hegel. No es la sociedad burguesa de la tradición liberal. No tiene tampoco la connotación hegeliana de un sistema de las necesidades, esto es, un sistema de mercado que incluye el trabajo social y el intercambio de mercancías. En otras palabras, no incluye la economía en la medida en que es constituida por el derecho privado y manejada a través de los mercados por el trabajo, el capital y las mercancías.

El núcleo institucional de la sociedad civil se refiere, en cambio, a las redes asociativas voluntarias no estatales y no económicas

que se nutren directamente de las estructuras comunicativas del mundo de la vida y sus tres componentes (cultura, personalidad y sociedad). Todas estas asociaciones, organizaciones y movimientos que surgen más o menos espontáneamente componen la sociedad civil. Ellas hacen eco de los diversos problemas, deseos e intereses sociales que se encuentran en el ámbito privado y los hacen visibles y escuchables en el espacio de la opinión pública-política. De esta forma, los problemas se institucionalizan en discursos que buscan resolverlos y reflejan "en sus formas de organización igualitarias y abiertas rasgos esenciales del tipo de comunicación en torno al que cristalizan, y al que prestan continuidad y duración" (Habermas, 2005, p. 447).

Finalmente, el nivel que media entre los dos anteriores es el de la esfera pública, un espacio intermedio de deliberación situado entre las discusiones y negociaciones formalmente organizadas del centro del sistema político y las conversaciones informales que ocurren en la sociedad civil en la periferia del sistema político. La esfera pública, por ende, forma una periferia más bien poco estructurada en relación con el centro institucional del Estado; además, se nutre y se arraiga en las comunicaciones mucho más libres y fluidas de la sociedad civil.

Como el mundo de la vida, la esfera pública se reproduce a partir de acciones comunicativas; sin embargo, no se refiere a las funciones de los contenidos de las comunicaciones diarias, sino al espacio social generado en y por las acciones comunicativas de las personas.

En principio, nos encontramos siempre y en todo lugar en un espacio público constituido lingüísticamente. Somos conscientes de esto, especialmente si nuestros encuentros con otras personas van más allá de la observación recíproca y configuran encuentros en los que nos atribuimos mutuamente libertades comunicativas. En palabras de Habermas,

> Esta estructura espacial de encuentros simples y episódicos, fundada en la acción comunicativa, puede generalizarse y recibir continuidad en forma abstracta para un público más grande de sujetos presentes. Para la infraestructura pública de tales asambleas, actos, exhibiciones, etc., ofrécense las metáforas arquitectónicas del espacio construido en derredor: hablamos de foros, escenas, ruedos, etc. Estos espacios públicos permanecen todavía ligados a los escenarios y teatros concretos de un público presente. Pero cuanto más se desligan esos espacios públicos de la presencia física de éste y se extienden a la presencia virtual (con los medios de comunicación de masas como intermediarios) de lectores, oyentes y espectadores diseminados, tanto más clara se vuelve la abstracción que el espacio de la opinión pública comporta, pues no consiste sino en una generalización de la estructura espacial de las interacciones simples. (2005, p. 441)

La esfera pública, además, se puede ramificar en una variedad de espacios entrecruzados, esto es, espacios locales, regionales, nacionales e internacionales. Estos espacios pueden ser especificados a partir de sus funciones, temas, lugares, densidad de la comunicación, complejidad organizacional, rango, etc. Sin embargo, la esfera pública siempre mantendrá sus características de porosidad y permeabilidad. Según Habermas,

> Los límites sociales internos rompen y fragmentan ese texto *uno* 'del' espacio público, que se extiende radialmente en todas direcciones y cuya escritura prosigue sin cesar, lo rompen y fragmentan, digo, en múltiples textos pequeños para los que entonces todo lo demás se convierte en contexto; pero siempre pueden construirse de un texto al otro puentes hermenéuticos. Los espacios públicos parciales

> se constituyen con ayuda de mecanismos de exclusión; pero como los espacios públicos no pueden llegar a formar ni organizaciones ni sistemas, no hay ninguna regla de exclusión sin cláusula de denuncia. Con otras palabras: los límites dentro del espacio público general, definido por su referencia al sistema político, permanecen en principio permeables. (2005, p. 455)

Podríamos obtener una mayor especificación y claridad conceptual de la esfera pública si pensamos en los actores sociales que participan en ella. Habermas agrupa todos estos potenciales actores en tres clases.

El primer grupo se refiere al centro de los sistemas políticos y está constituido por los políticos y los partidos políticos. El segundo grupo está relacionado con los sistemas funcionales de la sociedad y está compuesto por lobistas y grupos de interés especiales. Finalmente, el tercer grupo viene de la sociedad civil misma: defensores públicos, grupos de interés público, iglesia, intelectuales, organizaciones no gubernamentales, etc.

En el modelo de Habermas, todos estos actores tienen la función de producir opiniones públicas, esto es, opiniones que resultan de "los innumerables posicionamientos específicos en relación con ciertos temas que toma un público de masas difuso ante contribuciones y problemas públicos que han quedado más o menos bien definidos" (2009, p. 155). Estas opiniones públicas ejercen influencia y forman un contexto que limita y ajusta los pensamientos y los sentimientos de forma tal que se ejerce una presión indirecta sobre las opiniones y las actitudes. A la larga, por lo tanto, estas opiniones influencian la formación de mentalidades, actitudes y futuras opiniones.

Por esto la influencia de las opiniones públicas debería afectar los dos extremos del sistema político. Por una parte, tales opiniones deberían afectar la práctica de un gobierno atento a

las opiniones ciudadanas (de todos los actores sociales) y, por la otra, tales opiniones deberían afectar al público masivo desde el que se originaron y que ahora se vuelve reflexivo y consciente de las opiniones que adquirieron supremacía en su interior.

Un elemento final que hay que notar se refiere al rol de los medios de comunicación. De acuerdo con Habermas, las redes de los medios de comunicación y de las agencias de noticias forman la infraestructura de la esfera pública. En este contexto, los profesionales de los medios son vistos como autores de un discurso de élite construido a partir de las contribuciones de diversos actores.

En su texto *Facticidad y validez*, Habermas incluso se refiere a los medios de comunicación como una clase especial de actor. De esta forma, un grupo adicional de actores estaría constituido por "los publicistas, que reúnen información, que deciden sobre la selección y presentación de las 'emisiones' y que en cierto grado controlan el acceso de temas, contribuciones y autores al espacio de la opinión pública dominado por los medios de comunicación de masas" (2005, p. 457)[35].

Como puede verse, Habermas ofrece una visión mucho más optimista y matizada de los potenciales de la esfera pública en comparación con la que encontramos en su trabajo inicial *Historia y crítica de la opinión pública*. Por esto ahora puede admitir que, bajo ciertas condiciones favorables, la esfera pública dominada por los medios de comunicación es aún capaz de generar opiniones públicas reflexivas y así contribuir a la calidad deliberativa del proceso político de una democracia.

---

[35] Para una discusión particular acerca del rol de la prensa en la esfera pública política ver el capítulo 8 "Medios, mercados y consumidores: la prensa seria como espina dorsal de la esfera pública política", Habermas (2009, pp. 129-135).

III. La religión en la esfera pública

Ahora bien, a pesar de que el concepto de la esfera pública tuvo una evolución muy interesante en el pensamiento de Habermas, la religión nunca tuvo un tratamiento especial en sus análisis. A lo sumo, las iglesias y las comunidades religiosas eran consideradas un actor potencial entre los actores provenientes de la sociedad civil.

Esta omisión ya había sido indicada por algunos de sus críticos, para quienes es realmente sorprendente que Habermas no haya hecho mención alguna de la religión cuando en su libro *Historia y crítica de la opinión pública* describió el rol de la familia en la configuración de una idea de humanidad pura e indiferenciada[36]. Adicionalmente los críticos siempre le reprocharon a Habermas el no tener en cuenta el rol desempeñado por las comunidades religiosas alrededor del mundo en diversos procesos de democratización y en variados discursos públicos en apoyo de los derechos humanos. Es claro entonces que con su reciente propuesta acerca del rol de la religión en la esfera pública Habermas está llenando un gran vacío en su obra filosófica.

La propuesta de Habermas se presenta como una corrección de la perspectiva de Rawls[37]. Con el fin de presentar los detalles de la visión de Habermas usaré un ejemplo hipotético de un debate

---

36 Véase *Habermas and the Public Sphere* (1992), en especial el capítulo 9, escrito por David Zaret, titulado "Religion, Science and Printing in the Public Spheres in the Seventeenth-Century England".

37 En estricto sentido se trata de una corrección de la interpretación de Habermas de la perspectiva de Rawls a la luz de las críticas que autores como N. Wolterstorff y P. Weithman le realizan. En lo que sigue presentaremos sucintamente la perspectiva de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. Para profundizar este tema se puede consultar, entre otros, los siguientes textos: Cerella (2012), Aguirre (2012), Singh (2012), Garzón (2014), Baumeister (2011), Bernstein (2010), Hoyos et al. (2011), Boettcher (2009), Lafont (2007y 2009), Chambers (2007), Cooke (2006 y 2007), etc.

público político sobre una ley que intenta reglamentar los matrimonios entre parejas del mismo sexo[38].

A primera vista no parece que un debate, incluso hipotético, sobre los matrimonios entre parejas del mismo sexo sea un buen caso para evidenciar los aspectos positivos de las doctrinas religiosas para una democracia deliberativa. Sin embargo, espero mostrar con mi ejemplo que una de las ventajas del enfoque de Habermas es que reconoce que las doctrinas religiosas son diversas y complejas. Por ende, incluso si la primera impresión es que desempeñan un rol negativo en los debates acerca del matrimonio entre parejas del mismo sexo, se debe dejar la puerta abierta para que se puedan presentar otros argumentos religiosos que apunten en una dirección diferente a los tradicionalmente presentados y que suelen discriminar a una parte de la población. Este ejemplo es útil para mostrar, además, que la perspectiva de Habermas no constituye una defensa ciega de la religión. Sigo, pues, con el caso hipotético.

Los Estados Unidos de las Democracias Deliberativas (EUDD) son una sociedad altamente pluralista compuesta por diversos ciudadanos con muy diferentes visiones de mundo. Sin embargo, la mayoría de ellos son ciudadanos religiosos. Algunos de ellos entienden los más importantes preceptos de su religión como altamente valiosos para sus vidas, pero también son capaces de incorporar en sus vidas otra clase de valores, a saber, valores políticos como

---

38 En lo que sigue presentaré una versión de unos pasajes de mi artículo “Habermas’ Account of Religion in the Public Sphere: A Response to Cristina Lafont’s Critiques Through an Illustrative Political Debate about Same-Sex Marriage”, publicado en *Philosophy and Social Criticism*, *39*(7), 2013. Por esto para desarrollar mi ejemplo me baso, implícitamente, en las críticas de Lafont a la propuesta de Habermas. Véase Lafont (2007 y 2009). Otra versión menos elaborada de este caso fue publicada también en *Ideas y Valores LXI*(148). Véase Aguirre (2012).

la igualdad, la libertad, la dignidad humana, etc., tal y como son expresados en sus derechos constitucionales.

Otros ciudadanos religiosos, en cambio, son mucho más radicales. Son personas para quienes la religión tiene un rol integral en su vida. Para ellos la religión es un modo de creer totalizador que penetra todos los poros de su vida cotidiana. Para estos ciudadanos, sus valores religiosos son la parte más importante de su vida.

Ahora bien, a pesar de no ser mayoría, en los EUDD también hay ciudadanos no religiosos. Algunos de ellos toleran la religión y son capaces de verla como una parte importante de la vida social, aunque no para ellos. Otros, sin embargo, son ateos radicales quienes creen que la religión es tan solo "el opio del pueblo". En algunos casos estos ateos radicales son apasionados seguidores de "la ciencia" que creen que toda perspectiva religiosa representa una imagen falsa del mundo. Para estos ciudadanos cientificistas las convicciones religiosas son siempre falsas, ilusorias y absurdas.

En estricto sentido, el pluralismo de esta sociedad es mucho más complejo que lo indicado en esta descripción, pero, aun así, en virtud del presente tema, bien se podría agrupar a todos los ciudadanos en las siguientes cuatro categorías: religiosos radicales, religiosos moderados, ateos radicales y ateos moderados.

Con respecto al debate político sobre la eventual legalidad de los matrimonios entre parejas del mismo sexo, el primer grupo de ciudadanos, esto es, los religiosos radicales, cree firmemente que la homosexualidad representa un comportamiento anormal y perverso que, por ende, no puede ser protegido por el Estado. Estos ciudadanos justifican su posición mediante interpretaciones literales de su libro religioso.

Supongamos, entonces, que un ciudadano religioso radical interviene en el debate y afirma que la ley no debería ser aprobada

porque, como lo señala la Biblia, "Si alguien se acuesta con otro hombre como quien se acuesta con una mujer, comete un acto abominable y los dos serán condenados a muerte, de la cual ellos mismos serán responsables" (Levítico 20:13). Este ciudadano aclara que él no está proponiendo la pena de muerte para aquellos que tengan relaciones homosexuales. Lo que él quiere afirmar es simplemente que este tipo de relaciones no puede ser apoyado o tolerado ni por el Estado ni por la sociedad.

Para muchos otros ciudadanos religiosos esta interpretación es incuestionable en la medida en que constituye la interpretación acreditada de su comunidad religiosa. Por lo tanto, un Estado que permita y proteja la existencia de matrimonios entre parejas del mismo sexo es equivalente a un Estado que permita y proteja otros actos pecaminosos, por ejemplo el asesinato. Este argumento es parcialmente aceptado por los ciudadanos que pertenecen al grupo de los religiosos moderados, pero es rechazado vehementemente por los ciudadanos ateos.

Ahora bien, de acuerdo con la postura de Rawls, realmente no importa si existe una mayoría de ciudadanos que acepta el argumento. En los EUDD una ley no puede ser aprobada o rechazada con esa clase de argumentos. Ni siquiera puede ser debatida socialmente con ellos.

Para Rawls, es posible introducir doctrinas religiosas en las discusiones políticas públicas *si y solo si* en su debido momento se presentan también razones propiamente políticas y no razones enteramente basadas en las doctrinas religiosas (Rawls, 1997, p. 783). Esto significa que, además del argumento religioso, el ciudadano religioso radical necesitaría presentar otro argumento que no dependa completamente de su fe religiosa.

Muchos partidarios de la ley de ambos grupos de ciudadanos ateos se encontrarían muy complacidos con este condicionamiento, ya que pareciera implicar que, en efecto, toda razón

religiosa es de alguna manera una razón alienada y engañosa. De acuerdo con la estipulación (*proviso*) de Rawls, las razones religiosas tienen muy poco o ningún valor para constituir la razón pública. Por eso estos ciudadanos antirreligiosos creen que, a la larga, al ser devaluados de esta forma, los ciudadanos religiosos y las razones religiosas terminarán por desaparecer.

Sin embargo, el ciudadano religioso radical que propuso el argumento sí quiere participar en el debate como un verdadero ciudadano democrático deliberativo. Pero parece que la única forma en lo que podría hacer es si tiene a la mano argumentos no religiosos para oponerse a los matrimonios entre parejas del mismo sexo. Es claro para él que le habría resultado mejor proponer ese tipo de argumentos no religiosos desde un principio.

Tal vez muchos ciudadanos religiosos moderados puedan proponer argumentos seculares. Sin embargo, parece poco probable que los ciudadanos religiosos radicales puedan hacerlo, y esto no es necesariamente un asunto de falta de imaginación.

Es posible que muchos ciudadanos religiosos radicales no puedan entender por qué aquellas razones que se originan en su religión, es decir, en el aspecto más importante de su vida, no pueden ser tenidas en cuenta seriamente en la esfera política. Después de todo, es un hecho que la constitución política de los EUDD protege la libertad de religión.

La visión de Rawls parece presuponer que los ciudadanos religiosos van a ser capaces de escoger en todo caso entre dos grupos paralelos de argumentos, a saber, argumentos religiosos y argumentos no religiosos. Sin embargo, parece evidente que ser religioso consiste precisamente en priorizar las razones religiosas sobre las no religiosas cada vez que se está formando una opinión sobre algún tema.

La propuesta de Rawls, entonces, parecería imponer una pesada carga mental y psicológica a los ciudadanos religiosos. Esta carga puede constituirse en una amenaza para la integración política de

una parte importante de los ciudadanos de los EUDD, puesto que únicamente tendrían dos opciones si quisieran participar en los debates públicos: tendrían que abandonar su radicalismo religioso y adoptar una religiosidad "más débil" podrían seguir siendo lo que son, pero conscientes de que su libertad de expresión y su derecho a participar en las deliberaciones públicas estarían altamente restringidos. Al parecer, en los EUDD ellos son ciudadanos de segunda clase, incluso si, como lo señalé, su constitución política explícitamente protege la libertad de cultos.

Por todas estas razones, según Habermas, el enfoque de Rawls necesita ser corregido o, al menos, clarificado. Para Habermas, si se tratara de un debate que tuviera lugar en el Congreso, los argumentos religiosos no podrían ser argumentos válidos para aprobar o rechazar la ley. Habermas, entonces, acepta la restricción de Rawls, pero solo para las deliberaciones políticas que ocurren en el nivel institucional de los congresos, las cortes, los ministerios y las administraciones, esto es, para las deliberaciones que tienen lugar en el centro del sistema político.

Sin embargo, para Habermas, en las deliberaciones políticas que se desarrollan en la esfera pública informal no se deben requerir razones no religiosas que corroboren lo defendido por las razones religiosas. En esta esfera, tanto los ciudadanos religiosos radicales como los ciudadanos religiosos moderados pueden ofrecer exclusivamente razones religiosas para rechazar la ley que busca institucionalizar los matrimonios entre parejas del mismo sexo. En otras palabras, si así lo desean, pueden incluso usar el argumento del Levítico para oponerse a la ley.

De acuerdo con Habermas, los ciudadanos religiosos pueden esperar que sus razones religiosas sean traducidas exitosamente a razones no religiosas. Pero esto implica una obligación de traducción asumida por todos los ciudadanos, religiosos o no religiosos.

Todos los ciudadanos deberían aceptar que en las deliberaciones institucionales que definen políticas y leyes coercitivas para todos los ciudadanos solo cuentan razones no religiosas. Sin embargo, los ciudadanos seculares, como todos los demás ciudadanos, deben compartir el deber de intentar traducir los argumentos religiosos a argumentos no religiosos. Para hacer eso, según Habermas, todos los ciudadanos deben estar preparados para tomarse en serio las razones religiosas y no negar de entrada el potencial de verdad traducible que las razones religiosas pueden contener.

Con esto se busca garantizar una mejor integración social normativa de las cuatro clases de ciudadanos al permitir un lugar legítimo para que los ciudadanos religiosos expresen sus propias razones en la esfera pública informal. De esta forma, esta esfera es susceptible de desarrollar posibles procesos de aprendizaje y cambios culturales, tanto para las mentalidades religiosas como para las no religiosas.

Este marco teórico normativo permitiría desarrollar el debate político sobre una ley referida al matrimonio entre parejas del mismo sexo de la siguiente forma.

Habíamos visto que un ciudadano religioso había ofrecido el argumento basado en el Levítico para oponerse a la ley. Supongamos ahora que este ciudadano propuso ese argumento con la esperanza de encontrar una traducción exitosa que pudiera afectar el debate a nivel institucional.

Es posible que uno de sus conciudadanos ofrezca el siguiente argumento como una posible forma de traducción:

> La comunidad sexual (*commercium sexuale*) es el uso recíproco que un hombre hace de los órganos y capacidades sexuales de otro (*usos membrorum et facultatum sexualium alterius*), y es un uso o bien *natural* (por el que puede engendrarse

> un semejante), *o contranatural,* y éste, a su vez, o bien el uso de una persona del mismo sexo o bien de un animal de una especie diferente a la humana; estas transgresiones de las leyes son vicios contra la naturaleza (*crimina carnis contra naturam),* que se califican también como innominables; en tanto que lesión a la humanidad en nuestra propia persona, no pueden librarse de una total reprobación por restricción ni excepción alguna. (Kant, 1989, pp. 97-98)

Para este ciudadano religioso la ley no debería promulgarse, ya que el Estado debería privilegiar las uniones naturales sobre las no naturales. La noción de "matrimonio" debería ser usada exclusivamente para las primeras.

Ahora bien, es válido preguntarse si este nuevo argumento realmente equivale a una traducción completa del argumento explícitamente religioso. A primera vista la respuesta parece negativa, ya que el argumento ahora depende de una definición particular de "unión natural", una definición que no hace explícita la razón por la cual deba ser aceptada por todas las personas. Por ende, el carácter antinatural de los matrimonios entre parejas del mismo sexo no se ve tan claro ahora.

En el argumento explícitamente religioso la no naturalidad de los matrimonios entre parejas del mismo sexo se basaba en las órdenes divinas tal y como se encuentran expresadas en el Levítico. El nuevo argumento, en contraste, no aclara de forma explícita los orígenes del carácter no natural de esas uniones. Y, por otra parte, si este origen no natural de las uniones homosexuales depende enteramente en las mismas razones que el argumento anterior, ¿no tendríamos que concluir que no se trata de una traducción, sino, más bien, del mismo argumento?

Para tratar de aclarar lo anterior, supongamos que el ciudadano religioso moderado que ofreció la traducción aclara que

los matrimonios entre parejas heterosexuales sí son naturales en la medida en que se dirigen a la procreación, un acto supuestamente natural en todos los seres humanos que garantiza la natural supervivencia de la especie. Por lo tanto, señala, el Estado debería estar interesado en proteger y promover esta clase de uniones sobre todas las demás al darle un tratamiento especial.

Nos podríamos preguntar, una vez más, si esto corresponde a una traducción del argumento religioso original. El primer argumento, el explícitamente religioso, deriva su conclusión (la ley no debería ser aprobada) de una premisa con un fuerte contenido ético y metafísico acerca de la perversión y la anormalidad de la homosexualidad, lo cual está consagrado en las leyes eternas de Dios. Este nuevo argumento, en cambio, deriva la misma conclusión de un supuesto deber estatal por promover la procreación.

En todo caso, esto muestra que el requerimiento de la traducción podría funcionar como un catalizador para el diálogo y el debate. De esta forma, garantiza que la religión no sea necesariamente un obstáculo para la conversación[39]. Sin embargo, al final del día, como lo señala Habermas, serán los mismos creyentes los que tendrán que decidir si algún argumento en particular constituye una traducción legítima y aceptable. El filósofo, al menos en su rol como filósofo, no tiene ninguna posición privilegiada en este debate.

A lo sumo, el filósofo puede indicar que el ciudadano ateo radical no tiene ningún derecho a ignorar y menospreciar a sus conciudadanos religiosos cada vez que ellos ofrecen argumentos religiosos para defender su posición. Según el enfoque de

---

[39] Rorty en su texto "Religion As Conversation-Stopper" (1999), concibe a la religión como un obstáculo para la conversación (*conversation-stopper*). Ahora bien, es necesario consultar también las consideraciones posteriores realizadas por Rorty sobre el tema (2003).

Habermas, este comportamiento no solo es irrespetuoso, sino también antidemocrático.

Por lo anterior, en nuestro debate, los ciudadanos ateos radicales que se creían los agentes más importantes de desarrollo de la modernidad deberían empezar a sentir cierta incomodidad. Parece que ellos también tienen que modificar sus actitudes cognitivas, al menos si lo que quieren es participar activamente como ciudadanos democráticos deliberativos.

En nuestro debate, entonces, cualquier ciudadano religioso radical podría ofrecer un argumento en contra de la ley en cuestión basado en su perspectiva religiosa sobre las perversiones de la homosexualidad y, sin embargo, ningún ciudadano ateo radical podría expresar sus creencias según las cuales la religión es el opio del pueblo.

Ahora bien, Habermas justifica esta aparente asimetría como una forma de evitar un debate sin sentido entre ciudadanos con perspectivas cognitivas diferentes, es decir, perspectivas cognitivas seculares y religiosas. Si los ciudadanos ateos radicales rechazaran el argumento del Levítico con el argumento según el cual tal forma de razonar es producto de una conciencia manipulada y engañada, tendríamos dificultades muy serias a la hora de concebir como posible un consenso normativo entre ciudadanos seculares y ciudadanos religiosos.

Es a esto a lo que, en última instancia, apunta la propuesta de Habermas. Por ende, todo lo que los ciudadanos ateos radicales deberían hacer es escuchar a sus contrapartes religiosas, sin importar lo fundamentalistas o radicales que les parezcan. No les es permitido rechazarlos por haber sido presentados por una conciencia engañada y manipulada. Incluso si en su fuero interno ellos creen que es así, tienen que ser capaces de entender que en ese momento ni la validez de la religión ni la existencia de Dios son temas de discusión.

Por esto, así un ciudadano ateo radical crea que las religiones son reliquias arcaicas premodernas, esto no lo exime de su deber democrático deliberativo de ofrecer contraargumentos que se refieran de forma particular y concreta a las razones que sus conciudadanos religiosos propusieron en la esfera pública informal.

No se trata entonces de que los ciudadanos ateos radicales tengan que abrir su mente al posible potencial de verdad de la religión acerca de las perversiones de la homosexualidad[40]. Todo lo que tienen hacer, sin embargo, es referirse al caso concreto de la ley que busca proteger las uniones matrimoniales entre parejas del mismo sexo. En este sentido, por ejemplo, ellos les podrían contraargumentar a sus conciudadanos religiosos que sus argumentos religiosos y éticos implican una discriminación grave y una institucionalización de una ciudadanía de segunda clase en contra de las parejas homosexuales. Simplemente se trata de señalar que las parejas homosexuales no pueden ser tratadas de forma diferente a las parejas heterosexuales. Bastaría con señalar cómo esa supuesta finalidad procreadora no se encuentra consagrada como un requisito para que se dé un matrimonio entre una pareja heterosexual por cuanto, por ejemplo, nunca se solicitan pruebas de fertilidad.

Sin duda, es difícil ver algún aspecto religioso positivo en el argumento del Levítico. Sin embargo, si desarrollamos el ejemplo en otra dirección, podemos llegar a otras conclusiones. Por ejemplo, podemos pensar en una ciudadana religiosa radical diferente que ofrece otra interpretación del argumento del Levítico.

De acuerdo con esta ciudadana, lo que este pasaje está indicando es que a lo largo de la historia toda sociedad humana ha preservado la institución del matrimonio para salvaguardar los lazos entre un hombre y una mujer. Para esta ciudadana es claro

[40] Véase Lafont (2007 y 2009).

que existe una fuerte razón para ello, a saber, defender el futuro mismo de la sociedad al defender uniones seguras y estables en las cuales pueden crecer niños y niñas saludables.

Por lo tanto, según esta traducción secular ofrecida por una ciudadana religiosa, la ley no debería ser aprobada por su potencial de daño en relación con la salud mental y física de la niñez. Para esta ciudadana, las leyes de los EUDD están construidas sobre una cosmovisión judeocristiana, la cual ha fundamentado la institución del matrimonio a lo largo de la historia de su país. Según ella, estas leyes y esta institución expresan el objetivo social de fomentar en toda ocasión lo que es mejor para la niñez, lo cual es en este caso un padre y una madre que los crían en una relación estable llamada "matrimonio".

Expresado de esta forma, el argumento depende ahora de dos afirmaciones, por así decirlo, "extrarreligiosas". Por una parte, la premisa histórica según la cual "toda sociedad humana ha privilegiado la institución del matrimonio por encima de otras clases de relaciones" y, por la otra, la premisa "médica" según la cual hijos e hijas saludables física y mentalmente solo pueden ser criados en una familia constituida por un hombre y una mujer.

Estas dos premisas pueden ser discutidas y analizadas al indicar, por ejemplo, la existencia de múltiples tipos de uniones familiares a lo largo de la historia humana, en especial en el presente. De forma similar, la premisa médica puede ser debatida a partir de estudios científicos que parezcan probarla o refutarla.

Este ejemplo muestra por qué para Habermas es tan importante que todos los ciudadanos, religiosos o seculares, si realmente quieren ser democráticos, estén dispuestos a aceptar la autoridad independiente del conocimiento científico. Una vez una premisa susceptible de ser debatida a través de medios científicos es puesta en la esfera pública, el monopolio institucionalizado de

la comunidad científica de expertos debería tener una posición relativamente privilegiada que necesita ser tenida en cuenta.

Esta exigencia se encuentra así al mismo nivel que la exigencia de encontrar puntos fundamentales de conexión entre las doctrinas religiosas y el individualismo igualitario y el universalismo del derecho moderno. No ser capaces de realizar esta conexión, o no ser capaces de reconocer el lugar propio del conocimiento científico-secular, es una falla democrática de parte de los ciudadanos religiosos que puede ser legítimamente señalada por otros ciudadanos, religiosos o no religiosos.

Si una creencia religiosa es claramente incompatible con los principios constitucionales de la igualdad y la dignidad humanas, por ejemplo, habría muy poco que aprender de ella. Sin embargo, dado el carácter especial que Habermas encuentra en la religión, se debe dejar bien abierta la puerta para la inclusión de argumentos religiosos que podrían tener contenidos muy valiosos. En otras palabras, ningún ciudadano está en la posición para juzgar *a priori*, esto es, antes de escuchar el argumento religioso, acerca del valor del mismo.

Un caso fallido de traducción no es suficiente para rechazar por completo la posibilidad de traducción, especialmente cuando no es difícil encontrar muchos casos relevantes de traducciones exitosas. En palabras del propio Habermas, la traducción

> ...de que el ser humano es imagen de Dios en la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos —dignidad que ha de ser respetada incondicionalmente— es un ejemplo de ese tipo de traducción redentora. Esta traducción expande el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al público general de heterodoxos y no creyentes. (2006a, p. 116)

De regreso a nuestro debate, podemos pensar en otra ciudadana religiosa radical que ofrece otra clase de argumento. Supongamos el siguiente escenario. Esta ciudadana se ha venido sintiendo muy incómoda a lo largo de la discusión al ser testigo de la intensidad del debate entre el ciudadano ateo radical, quien cree que la religión es un engaño total, y el ciudadano religioso radical, quien, basado en el Levítico, cree que la homosexualidad es una perversión humana.

Supongamos que esta ciudadana es una mujer heterosexual que ha estado casada por años. Como tal, entonces, no parece tener ningún interés particular directo en la ley propuesta. Sin embargo, ella siente en el fondo de su corazón que se está cometiendo una injusticia y, simplemente, no la puede dejar pasar. De hecho, su perspectiva religiosa, basada en un principio de amor universal, la "obliga" a luchar enérgicamente contra cualquier clase de discriminación.

Por ende, se trata de una ciudadana religiosa radical para quien la religión también representa un rasgo totalizador de un modo de creer que inunda por completo su vida diaria. Sin embargo, para esta ciudadana, a diferencia de los otros ciudadanos religiosos radicales, las parejas homosexuales no deben ser discriminadas de ninguna forma.

Esta ciudadana no está de acuerdo con la forma como sus conciudadanos religiosos usan lo sagrado del matrimonio como argumento para rechazar su extensión a las parejas del mismo sexo. Esta perspectiva asume que las parejas del mismo sexo podrían desarrollar, a lo sumo, una especie de "amor erótico", pero nunca llegar a la clase de amor que Dios ha reservado y bendecido para las parejas heterosexuales. Por esto la institución del matrimonio solo debería aplicarse para esta clase de relaciones.

Esta ciudadana religiosa no acepta la presuposición que algunos de sus conciudadanos religiosos parecen hacer, a saber,

que las parejas homosexuales no son capaces de cultivar un "amor moral sagrado". En este sentido, se suele creer que las parejas homosexuales no están realmente comprometidas con la monogamia. Los "matrimonios" entre parejas del mismo sexo, serían entonces matrimonios demasiado abiertos en los que las personas involucradas tendrían un compromiso emocional, sexual, psicológico y social mucho más débil. Por esto, de aprobarse la figura del matrimonio para las parejas del mismo sexo, la institución del matrimonio se menoscabaría y las consecuencias para los niños criados en esos ambientes de poco compromiso serían devastadoras.

Ahora bien, para esta ciudadana esta forma de argumentar constituye un buen caso para aplicar la parábola del buen samaritano. Supongamos entonces que en el debate ella introduce el siguiente pasaje bíblico:

> 25 Y he aquí un intérprete de la ley se levantó y dijo, para probarle: Maestro, ¿haciendo qué cosa heredaré la vida eterna?
> 26 Él le dijo: ¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?
> 27 Aquél, respondiendo, dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas, y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo.
> 28 Y le dijo: Bien has respondido; haz esto, y vivirás.
> 29 Pero él, queriendo justificarse a sí mismo, dijo a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?
> 30 Respondiendo Jesús, dijo: Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de ladrones, los cuales le despojaron; e hiriéndole, se fueron, dejándole medio muerto.
> 31 Aconteció que descendió un sacerdote por aquel camino, y viéndole, pasó de largo.

32 Asimismo un levita, llegando cerca de aquel lugar, y viéndole, pasó de largo.
33 Pero un samaritano, que iba de camino, vino cerca de él, y viéndole, fue movido a misericordia;
34 y acercándose, vendó sus heridas, echándoles aceite y vino; y poniéndole en su cabalgadura, lo llevó al mesón, y cuidó de él.
35 Otro día al partir, sacó dos denarios, y los dio al mesonero, y le dijo: Cuídamele; y todo lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando regrese.
36 ¿Quién, pues, de estos tres te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?
37 Él dijo: El que usó de misericordia con él. Entonces Jesús le dijo: Ve, y haz tú lo mismo. (Lucas 10:35-37)

Esta ciudadana sabe muy bien la importancia que tiene para la correcta interpretación de la parábola el recordar que la relación entre los judíos y los samaritanos era de hostilidad. En la época de la parábola, los judíos consideraban que los samaritanos eran personas de poco valor y dignidad. Por esto, desde su perspectiva, la parábola muestra cómo es posible que una persona perteneciente a un grupo socialmente desaprobado sea capaz de desplegar un comportamiento moral superior al comportamiento de las personas pertenecientes a los grupos socialmente aprobados y dominantes.

Según ella, lo que Jesús está mostrándoles a los judíos de la época, y a los cristianos actuales, es que deben estar preparados para reconocer que aquellas personas que socialmente se suelen despreciar son, en ciertas ocasiones, mucho más capaces de seguir los mandamientos divinos que las personas socialmente apreciadas. Y para hacer esto hay que empezar por reconocer que lo que está escrito en la ley, más que las palabras textuales y restrictivas, es el espíritu de amor universal hacia todos los seres

humanos sin distinción. En otras palabras, de acuerdo con esta ciudadana, los cristianos heterosexuales harían bien en aceptar que las parejas homosexuales pueden ser capaces de desarrollar también esa idea sagrada del amor que ellos creen es un monopolio de los heterosexuales.

Es posible que esta ciudadana pertenezca a un grupo muy minoritario de los ciudadanos religiosos. Sin embargo, desde la perspectiva de Habermas, su voz también debería ser oída en la esfera pública informal, pues podría expresar contenidos semánticos relevantes para todos los ciudadanos; algo que tal vez no es muy difícil de ver en este caso.

Para un ciudadano secularista, sin embargo[41], esta perspectiva religiosa es tan falsa y engañosa como las anteriores. La perspectiva de Habermas, por ende, evidencia dos fenómenos que la actitud secularista pretende ocultar, a saber, la diversidad y complejidad del fenómeno religioso y la existencia de relaciones de poder y dominación dentro de este[42]. La religión no es aquel sistema plano y unidimensional de engaño y alienación que el secularista cree y quiere hacer creer.

Esta ciudadana religiosa ilustra el caso de una ciudadana cuyos valores religiosos, que no contradicen el valor político de la igualdad, la motivan a participar en el debate político más allá

41 Es necesario recordar que Habermas distingue entre lo "secular" y lo "secularista". "Desde una perspectiva terminológica, distingo entre los términos 'secular' y 'secularista'. Al contrario de la posición indiferente de una persona 'secular' o no creyente que, frente a las reivindicaciones del valor de la religión, se comporta de una forma agnóstica, los 'secularistas' adoptan una postura polémica respecto a las doctrinas religiosas que, pese a que sus derechos no son científicamente justificables, gozan aún de relevancia en el ámbito público. Hoy día, el secularismo se apoya con frecuencia en una línea dura de naturalismo, es decir, un naturalismo científicamente fundamentado" (Habermas, 2009, p. 77).

42 Véase Rajeev Bhargava (2010).

de sus intereses individuales. Para Habermas esta es la clase de actitud que caracteriza a un ciudadano democrático.

Desde esta perspectiva la religión es vista como una fuerza capaz de generar los recursos motivacionales que toda democracia necesita, especialmente un modelo en el que los ciudadanos deban concebirse como autores de las leyes y no solo como sus simples destinatarios.

Para Habermas, por lo tanto, los participantes en el debate de nuestro ejemplo no deberían rechazar el argumento del Levítico simplemente por tratarse de un argumento religioso. Las razones para rechazar tal argumento, en contraste, deberían relacionarse con su incompatibilidad con el pluralismo, la autoridad pública de las ciencias o el igualitarismo de nuestros principios constitucionales.

Los ciudadanos religiosos que participan en los debates en la esfera pública informal de un Estado democrático se encuentran siempre constreñidos por los principios democráticos y constitucionales de tal Estado, incluso si participan exclusivamente a través de argumentos religiosos. Por esto Habermas nunca deja de enfatizar las cargas que los ciudadanos religiosos tienen que aceptar si realmente quieren ser ciudadanos democráticos. En definitiva, como señalé líneas atrás, se trata de aceptar que en un Estado democrático la legitimidad se fundamenta en terrenos seculares que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas. Por lo tanto, incluso si los ciudadanos religiosos tienen plena libertad para presentar sus visiones con argumentos religiosos, lo hacen sabiendo que en última instancia tales argumentos tendrán que ser medidos en relación con los estándares político-jurídicos del pluralismo, la igualdad y la dignidad humana, tal y como han sido establecidos en las constituciones políticas de sus respectivos países. Al final del día, como lo señala Habermas,

> Lo que se debe salvaguardar es que las decisiones del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial estén no solo formuladas en un lenguaje universalmente accesible, sino también que estén justificadas sobre la base de razones aceptables por todos universalmente. Esto excluye las razones religiosas de las decisiones acerca de normas sancionadas políticamente, o sea, legalmente vinculantes. Aparte de esto, no creo que los ciudadanos seculares puedan aprender algo de doctrinas fundamentalistas que no saben sobrellevar la realidad del pluralismo, o la autoridad pública de las ciencias, o la igualdad de nuestros principios constitucionales. (2011, p. 140)

Finalmente, la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública tiene una gran ventaja que debe ser resaltada. En efecto, su propuesta no busca distinguir entre doctrinas religiosas racionales e irracionales. Como también lo señala de forma muy explícita, "en última instancia es la práctica creyente de la comunidad religiosa la que decide si una elaboración dogmática de los desafíos cognitivos de la modernidad ha tenido éxito o no; y sólo entonces puede concebirlo el creyente como el resultado de un proceso de aprendizaje" (2006a, pp. 145-146).

Sin embargo, la propuesta de Habermas también aclara que, desde la perspectiva de la constitución del Estado democrático, las doctrinas religiosas sí serán diferenciadas sobre la base de si son capaces o no de aceptar el pluralismo, la igualdad y la dignidad humanas. Adicionalmente, el Estado democrático también espera que los ciudadanos seculares colaboren en la construcción de tal diferenciación, pues mientras la religión continúe desempeñando un rol vital en las comunicaciones informales de la esfera pública, todos los ciudadanos deben aceptar que la legitimación democrática que puede producir un modo deliberativo de la política debe

surgir de las argumentaciones entre los ciudadanos religiosos y los ciudadanos no religiosos.

Por esto la conciencia de los ciudadanos seculares se encuentra muy relacionada con la actitud abierta que tiene el pensamiento posmetafísico hacia la religión. En ambos casos el futuro de la religión se concibe como algo abierto, lo que hace que los pronósticos cerrados y precisos sean imposibles y, si es necesario, lo más razonable es operar con la presuposición de que la religión continuará existiendo. De lo contrario, los ciudadanos seculares, que en sus encuentros con sus conciudadanos religiosos asumen que estos últimos no pueden ser tomados en serio como sus contemporáneos en virtud de su mentalidad religiosa, no podrían construir la base del reconocimiento mutuo y compartido que constituye el ideal y la realidad de la ciudadanía democrática.

Capítulo 4
La religión en la sociedad mundial postsecular

En este capítulo expondré la perspectiva de Habermas sobre la religión en relación con los desarrollos de la esfera pública dentro de lo que él ha llamado la "constelación posnacional". Este nuevo fenómeno ha empezado a configurar una emergente esfera pública global que corresponde con una naciente sociedad mundial.

Este nuevo nivel de análisis no debería considerarse, sin embargo, como un paso posterior dado por el pensamiento de Habermas, después de considerar el rol de la religión en la esfera pública de las democracias nacionales. Al contrario, la nueva perspectiva de Habermas sobre la religión se debe, en gran medida, a sus preocupaciones en relación con el surgimiento de sociedades multiculturales, especialmente en Alemania y el resto de Europa.

Uno de los grandes méritos del trabajo filosófico de Habermas ha sido su "sintonía" con el espíritu de la época. A modo de ejemplo, hay que recordar que los comentarios de Habermas acerca de lo que él llamó los déficits motivacionales de las democracias modernas fueron inspirados por su observación y evaluación de eventos tales como la unificación alemana en 1989, una unificación que tuvo lugar sin la realización de un referendo que reflejara

el consenso público producido por la libertad comunicativa de los ciudadanos de Alemania Oriental y Occidental.

De forma similar, la posterior unificación de Europa desarrollada principalmente a partir de imperativos económicos sin las instituciones políticas apropiadas que los pudieran soportar y controlar constituye otro caso para mostrar la falta de compromiso político y comunicativo de parte de políticos y de ciudadanos incapaces de expandir sus lealtades democráticas más allá de sus fronteras nacionales.

La mirada de Habermas puesta en estos contextos de déficit motivacional se complementa ahora con lo que, según él, es una renovación de la importancia política de la religión. En sus propias palabras, "desde el cambio de época de 1989/1990, las tradiciones de creencias religiosas y las comunidades de creencias religiosas han adquirido una significación política nueva y hasta entonces inesperada" (2006a, p. 121).

De acuerdo con Habermas, esta general impresión de un resurgimiento mundial de la religión es causada por tres fenómenos interrelacionados: 1) la expansión misionera de las grandes religiones, 2) su agudización fundamentalista y 3) la instrumentalización política de su potencial inherente de violencia.

1) Alrededor del mundo las organizaciones religiosas y las iglesias, en especial de las cinco grandes religiones (hinduismo, budismo, islamismo, judaísmo y cristianismo), han crecido, particularmente en África y en el Este y Sudeste de Asia. En el caso de ciertos países de Latinoamérica, los movimientos seculares recientes han disminuido el poder de la Iglesia católica como la religión mayoritaria del continente o incluso como la religión del Estado. Sin embargo, esto también ha creado un espacio

para el impresionante desarrollo de las iglesias cristianas evangélicas y protestantes.

2) Para Habermas, muchos de estos movimientos religiosos de gran crecimiento pueden ser descritos como fundamentalistas en la medida en que o bien están en contra de los logros del mundo moderno, o bien deciden mantenerse al margen de ellos. Adicionalmente suelen combinar espiritualismo, esperanzas apocalípticas a corto plazo, ideas morales sumamente estrictas y una fe en la literalidad de los textos sagrados.
3) Los ejemplos que vienen con facilidad a la mente cuando se habla del potencial de violencia inherente de las religiones suelen ser diversos casos de terrorismo islámico. Sin embargo, la movilización de la derecha religiosa en los Estados Unidos antes y durante la invasión de Irak también constituye un ejemplo muy conocido de este tipo de instrumentalización política.

En el caso concreto de Europa, la impresión del resurgimiento de la religión ha sido causada principalmente por la presencia creciente del islam. En los años recientes, las naciones europeas han tenido que enfrentar un difícil dilema.

Primero, parecen estar presionadas a afirmar su identidad y herencia judeo-cristiana. Desde esta perspectiva, por ejemplo, la exclusión de una nación musulmana como Turquía de la Unión Europea parece algo fácilmente justificado. Esta opción, sin embargo, implica renunciar a sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad para y entre todos los seres humanos. Estos ideales europeos estarían reservados únicamente para los seres humanos que tengan una herencia judeo-cristiana. En otras palabras, esta opción implicaría rendirse a la idea de que las actuales relaciones entre las sociedades occidentales y orientales siguen el modelo

del "choque de civilizaciones", idea que presupone una lectura radical del multiculturalismo según la cual las cosmovisiones orientales y occidentales son simplemente inconmensurables (Habermas, 2009, p. 75).

Habermas, por supuesto, es un oponente radical de este tipo de discursos. Por esto en sus recientes comentarios acerca de los derechos humanos y la sociedad global él ha tenido que enfrentarse con las ideas de Carl Schmitt acerca de la justicia internacional y la sociedad mundial. Según Habermas, Schmitt estaba convencido del irresoluble antagonismo entre naciones que afirman unas contra otras sus respectivas identidades colectivas. En este contexto las naciones o Estados que compiten entre sí no buscan nunca llegar a acuerdos sobre concepciones de la justicia, la democracia o los derechos humanos. Sin duda, esta perspectiva justifica un escepticismo radical acerca de la posibilidad de desarrollar diálogos interculturales alrededor de interpretaciones aceptables de los derechos humanos y la democracia. Para Habermas, sin embargo, esta visión no tiene en cuenta los cimientos mismos de la modernidad occidental tal y como los encontramos en el autoentendimiento normativo de esta que se despliega en las ideas de la autoconciencia, la autodeterminación y la autorrealización.

Por esto, en vez de tal lectura radical del multiculturalismo, Habermas defiende una visión diferente que constituye la segunda parte del dilema mencionado. Según esta opción, las naciones europeas deberían confrontar sus propios puntos ciegos en relación con el rol que la religión judeocristiana ha desempeñado en su propio desarrollo y evolución. Como resultado de esta confrontación las naciones europeas deberían reflexionar críticamente en sus propios procesos de secularización y llegar a verlos como una opción entre muchas otras.

De esta forma, sin debilitar necesariamente el carácter secular de sus instituciones políticas, las naciones europeas deberían estar dispuestas a flexibilizarlas de forma tal que permitan la integración de los musulmanes en las sociedades europeas. Esta flexibilización, como lo sabemos, se refiere principalmente a la reflexión crítica sobre el rol de la religión en la esfera pública de una democracia.

Podemos ver entonces que las reflexiones de Habermas sobre el rol de la religión y sobre el desarrollo de una sociedad global son resultado de los esfuerzos de un pensador que se sabe europeo, pero que, sin embargo, trata con fuerza de ir más allá de sus propias limitaciones culturales. En sus más recientes análisis, sin pretender negar los logros culturales y sociales que Europa ha construido y que le puede ofrecer al mundo, Habermas se está esforzando considerablemente por "limpiar" su filosofía, en la medida de lo posible, de cualquier rasgo exageradamente eurocéntrico.

Habermas sabe muy bien que los siguientes suelen ser los logros culturales europeos que se han esparcido a lo largo del globo: el cristianismo, los avances científicos y tecnológicos, el derecho romano y el código napoleónico, el Estado-nación, la democracia, los derechos humanos, etc.

Sin embargo, más importante que estos concretos productos europeos, Habermas tiene en mente dos experiencias específicas que deberían ser mencionadas, rescatadas y profundizadas. Habermas se refiere al hecho de que Europa, a lo largo de su historia, ha tenido que confrontar profundas tensiones y conflictos estructurales en la dimensión social y temporal. Esto explica las tendencias expansionistas agresivas de los pueblos europeos, así como también su alto potencial para la violencia. No obstante lo anterior, para Habermas, tampoco se puede negar que los pueblos europeos han encontrado formas de responder productivamente a estos retos y, en el proceso, han aprendido

dos grandes lecciones: vivir con conflictos estabilizados de vieja data y adoptar una actitud reflexiva hacia sus propias tradiciones (Habermas, 2004).

Estas lecciones han producido las disposiciones institucionales modernas diseñadas para resolver productivamente, o al menos estabilizar, los conflictos intelectuales, sociales y políticos. Para Habermas, entonces, este hecho de la historia europea, rescatado e interpretado de una forma no eurocéntrica, debería constituir una buena razón para ser optimistas en relación con la posibilidad de desarrollar diálogos interculturales entre todas las naciones del mundo.

* * *

Estas observaciones introductorias buscaban configurar el contexto general de este capítulo en el que voy a mostrar que la propuesta de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública no está limitada a las fronteras nacionales de una democracia deliberativa. Esto quiere decir que su propuesta presupone una reflexión crítica de la modernidad occidental que, a diferencia de lo señalado en *Teoría de la acción comunicativa,* deja suficiente espacio de forma explícita para la posibilidad de afirmar una pluralidad de procesos de secularización y una multiplicidad de modernidades.

Este capítulo tendrá tres pasos. Primero, presentaré las observaciones de Habermas acerca de la actual constelación posnacional y su capitalismo global no domesticado (I). Segundo, indicaré la propuesta de Habermas sobre una constitución política para una sociedad mundial pluralista (II). Tercero, señalaré el rol

que la religión podría desempeñar en los debates interculturales propios de sociedades globales postseculares (III)[43].

I. De una constelación nacional a una posnacional

Las ideas clásicas de democracia y autonomía republicana se desarrollaron en contextos constituidos por sociedades Estado-nación. Estados definidos por un territorio, alimentados por una economía relativamente simple y confinados al interior de fronteras nacionales, formaron una constelación histórica en la cual los procesos democráticos asumieron, al menos de forma parcial, una figura institucional convincente.

La idea de la nación fue fundamental para construir una nueva forma de identidad colectiva para los miembros de un Estado más allá de las lealtades tradicionales de la villa, la familia o el clan. La idea de la nación hizo posible la integración cultural necesaria para la movilización política de los súbditos del Estado (Habermas, 2000, p. 88).

De esta forma, el sustrato cultural ofrecido por una conciencia nacional hizo posible el surgimiento de la solidaridad civil. Incluso siendo extraños entre sí, los miembros de una misma nación se sienten lo suficientemente responsables el uno con el otro para realizar ciertos sacrificios, por ejemplo, prestar servicio militar, ir a la guerra, pagar impuestos, etc.

Además de la nación, la constelación nacional también dependía de la clásica concepción doble de soberanía, a saber, una soberanía con una cara interna y una cara externa. Por una parte, la soberanía externa se refiere a la capacidad del Estado de mantener la independencia y la integridad de sus fronteras en

---

[43] Una versión de las dos primeras partes de este capítulo fue publicada en Revista *Co-herencia 13*(24), de 2016 (Aguirre, 2016a).

el campo internacional, incluso si es necesario acudir a la fuerza militar. Por otro lado, la soberanía interna se refiere a la capacidad del Estado, basada en el monopolio legítimo de la violencia, de mantener la ley y el orden en su propio territorio a través del poder administrativo y de la ley positiva.

Estas ideas clásicas de soberanía y nación determinaron por entero la relación entre los diferentes Estados-nación del mundo. Para el derecho internacional, en efecto, los Estados soberanos fueron por mucho tiempo los únicos agentes válidos de las relaciones internacionales.

Adicionalmente, esta perspectiva justificaba uno de los más importantes principios del derecho internacional tradicional, a saber, la no intervención. De acuerdo con este principio, los Estados-nación independientes en el estado de naturaleza internacional deberían actuar libremente de acuerdo con sus propios intereses porque la seguridad y la supervivencia del colectivo son valores no negociables para sus miembros. Esto presupone que la mejor forma de regular los conflictos entre los actores estatales se realiza desde los imperativos de la racionalidad instrumental.

Como se puede ver, desde estas premisas es muy difícil concebir una fuerza vinculante de obligaciones legales recíprocas que pueda ser aplicada a la comunidad internacional de Estados-nación soberanos (Habermas, 2006a, pp. 322-323).

Ahora bien, como Habermas lo señala insistentemente, en la actualidad hay muchas fuerzas de todo tipo que le están planteando diversos retos a esta constelación nacional. *Globalización* es el término que se suele usar para describir estas fuerzas.

Habermas usa el término "constelación posnacional" para referirse a esta nueva situación global. De acuerdo con su visión, un mundo previamente dominado por los Estados-nación se encuentra en transición hacia una nueva constelación posnacional de una sociedad global. "Los Estados pierden su autonomía

a medida que se involucran en las redes horizontales de comunicación e intercambio de esta sociedad global" (Habermas, 2006b, p. 114).

El término *globalización* describe los procesos de creciente intensidad y alcance en las relaciones comerciales, comunicativas y de intercambio entre naciones más allá de sus fronteras. La globalización, entonces, se refiere a los diferentes procesos que han producido una expansión a nivel mundial del comercio y la producción, de los mercados de bienes y capitales, de las modas, de las noticias y las redes de comunicación, de los sistemas de transporte y los flujos migratorios, de los riesgos generados por el uso de tecnología de gran escala, de las epidemias y los daños ambientales, del terrorismo y el crimen organizado, etc. (Habermas, 2006b, p. 170).

Se trata de un fenómeno multidimensional que, sin embargo, suele visibilizar mucho más su aspecto económico. Comparadas con las actividades económicas nacionales, las transacciones económicas globales han llegado a un nivel que no se había alcanzado en ninguna época anterior y ejercen una influencia en las economías nacionales de una forma nunca antes vista. Es entonces el aspecto económico de la globalización el que más presión ha ejercido a la forma de institucionalización del Estado-nación.

Sin embargo, este no es el único aspecto que evidencia que los Estados simplemente ya no pueden escapar a la necesidad de regulación y coordinación global que surge en el horizonte de una sociedad mundial crecientemente interdependiente. Como lo señala Habermas, "hoy los Estados nacionales ya no pueden apoyarse únicamente en su propia gestión para asegurar los límites de su propio territorio, las bases vitales de su propia población, las condiciones materiales de existencia de su propia sociedad" (2006b, p. 169).

La constelación posnacional está configurada, entonces, entre otros, por estos nuevos fenómenos: una sociedad mundial

cada vez más interdependiente, una gran cantidad de problemas que los Estados solo pueden resolver a través de la cooperación con otros Estados, la autoridad creciente de las instituciones supranacionales y el desfiguramiento de los límites cásicos entre políticas exteriores y políticas nacionales.

Sin duda, un fenómeno tan complejo no puede ser valorado de una forma maniquea. En todo caso, es innegable que una de las consecuencias más relevantes de la globalización ha sido el posicionamiento global de un capitalismo desenfrenado que ha traído consigo las patologías de las formas occidentales de modernización social.

Los mercados globales, el consumo masivo y las comunicaciones y el turismo de masas difunden a lo largo del mundo los productos estandarizados de una cultura de masas altamente influenciada por los gustos de los individuos de los Estados Unidos y de otras naciones industrializadas occidentales, por ejemplo Alemania, Inglaterra y Francia. En palabras del mismo Habermas,

> Por todo el planeta se propagan los mismos bienes y estilos de consumo, las mismas películas, programas de televisión y canciones de éxito; la mentalidad de la juventud de las más alejadas regiones se ve atrapada por las mismas modas musicales: pop, tecno, etc., por los mismos pantalones vaqueros; y un inglés asimilado de distintas formas sirve como medio de entendimiento entre los más alejados dialectos. (2000, p. 101)

Ahora bien, es importante distinguir los diferentes matices de este proceso de homogeneización. En primer lugar, no se trata simplemente de una dicotomía Oriente-Occidente, puesto que en las mismas sociedades occidentales se está viendo una nivelación de las diferencias nacionales más fuertes y un debilitamiento de sus tradiciones locales más profundas. En segundo lugar, se

debe reconocer que existe también una lucha muy aguda entre nivelación y diferenciación creadora. En efecto, como "reacción a la presión uniformizadora de una cultura material de carácter mundial se forman a menudo nuevas constelaciones que no igualan las diferencias culturales existentes, sino que crean una nueva pluralidad de formas híbridas" (Habermas, 2000, p. 102).

Ahora bien, a pesar de que nos encontramos en una situación nueva, Habermas repite en términos generales el mismo análisis realizado en *Teoría de la acción comunicativa* a la modernización occidental.

Por una parte, en las sociedades contemporáneas tenemos las relaciones que se originan a partir del intercambio y el comercio entre actores que toman sus decisiones a través de mercados, infraestructuras de transporte, redes de comunicación, etc. Estas relaciones adquieren estabilidad a partir de las consecuencias de las acciones que resultan eficaces en relación con los fines propuestos. Esto es lo que Habermas llama "integración funcional" o "sistémica" de las relaciones sociales.

Por otra parte, también tenemos todas aquellas relaciones que se originan en los contextos propios del mundo de la vida de los actores y que se mantienen a través de las acciones comunicativas de estos que dependen de una actitud orientada hacia el entendimiento, de normas intersubjetivamente compartidas y de valores comunes. Esto es lo que Habermas llama "integración social".

Como es sabido, Habermas usa las dinámicas desarrolladas por estos dos tipos de integraciones para presentar su perspectiva sobre la evolución sociocultural de Europa. En esta perspectiva, la complejidad creciente de los sistemas y subsistemas sociales (los mercados y la burocracia, especialmente) influencian los desarrollos de la evolución del mundo de la vida. Sin embargo, la racionalización de este último también puede llegar a influenciar los desarrollos

de los primeros. Se trata, en palabras del propio Habermas, de una "sucesión de aperturas y clausuras"[44].

Al expandirse los mercados y las redes de comunicación aparece multiplicada la posibilidad de relacionarse anónimamente con "los otros" y de desarrollar relaciones disonantes con "extraños". Esto tiene una fuerza subversiva que afecta los cimientos más profundos de los mundos de la vida. El creciente pluralismo, forzado en muchos casos por las lógicas sistémicas del mercado, contribuye al debilitamiento de los vínculos familiares, territoriales, culturales y regionales. Esto equivale a un cambio en la forma de la integración social.

De esta forma los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos se abren para poder reorganizarse y desarrollar una nueva forma de integración. Esta apertura, sin lugar a dudas, se manifiesta en una experiencia de creciente contingencia. El individuo ve la desintegración de dependencias sólidas y se pierden las relaciones que anteriormente lo orientaban o protegían. Cierto es que en muchos casos estas dependencias eran autoritarias y estas relaciones también estaban cargadas de prejuicios opresores. En palabras del propio Habermas,

> En resumen, la desaparición de las ataduras que provienen de un mundo de la vida fuertemente integrado deja al individuo ante la ambivalente experiencia de un creciente ámbito de opciones posibles. Por una parte le abre los ojos pero, por otra, eleva el riesgo de cometer errores. Pero, por lo menos, se trata de los propios errores de los que siempre es posible aprender algo. Cada uno se ve confrontado con una libertad que le permite establecerse como un individuo

---

[44] Como se señaló antes, esta es justamente la novedad teórica permitida por *Facticidad y validez*.

> y, al mismo tiempo, que lo aísla de los demás al obligarle a observar sus propios intereses desde la perspectiva de un actor racional con respecto a fines. También le permite proyectar constructivamente nuevos vínculos sociales y nuevas reglas de convivencia. (Habermas, 2000, p. 111)

Se trata entonces de un proceso complejo y bidireccional. La integración sistémica o funcional y la integración social se influencian mutuamente. Los resultados de estos procesos, en el caso de la modernización occidental, son altamente ambiguos y, en general, negativos.

Habermas mantiene la misma propuesta de solución ofrecida en *Teoría de la acción comunicativa.* Según él, la única manera de evitar las patologías sociales[45] producidas por la dinámica descrita anteriormente es la "reorganización del mundo de la vida en aquellas dimensiones de la autoconciencia, de la autodeterminación y de la autorrealización que han caracterizado la autocomprensión normativa de la modernidad" (2001, p. 111)[46].

A nivel nacional esto se lograría, en gran medida, a través de la creación de instituciones y procedimientos democrático-deliberativos nacidos del mundo de la vida que le puedan hacer peso a los imperativos sistémicos propios de los mercados y la burocracia estatal. A un nivel global, en contraste, la situación parece ser incluso más complicada, puesto que las pocas y débiles instituciones democráticas existentes en los Estados-nación contemporáneos no tienen suficiente poder para intervenir y tratar de abogar por procesos de globalización más democráticos, inclusivos y transparentes.

---

45 Habermas tienen en mente principalmente la falta de diferenciación social, la anomia y la alienación.

46 Véase *El discurso filosófico de la modernidad. Habermas y la religión* (Mardones, 1998).

La solución necesariamente pasaría por desarrollar instituciones políticas capaces de generar procesos de integración que domestiquen la expansión de las integraciones sistémicas acaecidas por el desarrollo del capitalismo global. Para Habermas una globalización desarrollada sin los efectos sociopatológicos actuales requiere, al menos, que la política se ponga al día con los mercados globalizados de forma que no se pongan en riesgo las condiciones de legitimidad para alcanzar una autodeterminación democrática.

Una "política que se ponga al día" es una política reflexiva orientada a fortalecer los aspectos deliberativos y democráticos del poder político.

A nivel nacional, como lo señalé, este sería el rol de un modelo deliberativo de la democracia. A un nivel global, no obstante, no es tan claro qué tipo de instituciones o prácticas políticas podrían asumir el rol de ponerse al día con los mercados globalizados.

Las teorías tradicionales de filosofía política, centradas en los conceptos convencionales de soberanía, no son capaces de ofrecer los marcos teóricos necesarios para responder al darwinismo social existente entre los Estados del mundo. Tales teorías no pueden ir más allá de su visión de acuerdo con la cual el mundo de los Estados es un conjunto anárquico de Estados-nación independientes que toman decisiones más o menos racionales con el fin de preservar y expandir su propio poder. Incluso si en vez de concebir los Estados contemporáneos como agentes acumuladores de poder político, los concebimos como agentes económicos que buscan maximizar sus utilidades, no estamos evitando la principal limitación de este modelo, a saber, el dejar espacio únicamente para pensar las interacciones estratégicas llevadas a cabo por poderes que operan de forma independiente.

No en vano la única solución que estas teorías filosófico-políticas tradicionales pueden proponer es la de introducir un "Estado mundial" en el nivel superior de una organización de

varios niveles. Como lo veremos, sin embargo, para Habermas esta solución implica un nivel de legitimación demasiado difícil, y tal vez innecesario, de alcanzar.

Por esto cualquier propuesta filosófico-política que apunte a desarrollar nuevas formas de dirección democrática de la sociedad capaces de tener efectos globales debe tener en cuenta necesariamente los actuales retos de los procesos de globalización y el nuevo contexto de la constelación posnacional.

II. Hacia una constitución política para una sociedad mundial pluralista

De acuerdo con Habermas, la teoría política necesita revisar tres aspectos puntuales de su aparato conceptual. Primero, el concepto tradicional de soberanía debe ser adaptado para tener en cuenta las nuevas realidades políticas que van más allá del Estado-nación. Segundo, la noción del monopolio estatal de la fuerza debe hacerse compatible con la idea de un derecho supranacional respaldado por los poderes sancionadores que aún mantendrían los Estados-nación. Finalmente, la sociedad mundial debe ser concebida de acuerdo con su facticidad, esto es, como una sociedad mundial estratificada.

El primer cambio se relaciona con el hecho concreto de que ahora nos encontramos en una sociedad global altamente interdependiente. En este nuevo contexto la soberanía interna debería incluir, además de la tradicional idea de mantener la ley y el orden, la protección efectiva y material de los derechos civiles de los ciudadanos. Por otra parte, en este nuevo contexto la soberanía externa, además de referirse a la capacidad de defensa en contra de los enemigos externos, debe incluir también la habilidad de cooperar con otros Estados-nación. Cumplir con los compromisos del contrato social presupone en esta nueva realidad que el Estado es capaz de participar en esfuerzos colectivos y está dispuesto a

hacerlo para resolver los problemas que se originan en los niveles globales y regionales y que solo pueden ser atendidos dentro de organizaciones internacionales o supranacionales. Según Habermas, esto "presupone la renuncia al derecho a ir a la guerra (al *ius belli*), así como el reconocimiento de la obligación de la comunidad internacional a proteger a las poblaciones contra la violencia de un Estado criminal o en proceso de desintegración" (2006a, p. 323).

La segunda revisión conceptual se refiere a la idea según la cual, en última instancia, los Estados deben retener el monopolio de la fuerza incluso si aceptan transferir a una organización mundial el derecho a imponer sanciones y a intervenir. Habermas no cree que la mejor opción sea convertir tal organización en una especie de república mundial que ostente el monopolio global de la fuerza. La constitución de una organización mundial inclusiva no se debería comparar con la constitución de Estados soberanos. Las diferencias estructurales entre ambos procesos son tan profundas que lo mejor es pensar en modelos diferentes para la primera.

El último ajuste conceptual busca reconocer las diferencias estructurales que existen alrededor del globo. En palabras de Habermas, debemos hablar de una sociedad mundial estratificada porque "el mecanismo del mercado mundial vincula productividad progresiva con depauperación creciente y, en general, procesos de desarrollo con otros de subdesarrollo. La globalización escinde al mundo y a la vez lo compele en cuanto comunidad de riesgo a actuar de manera cooperativa" (1999a, pp. 167-168)[47].

La comunidad internacional debe tener como uno de sus objetivos más importantes superar las tensiones sociales y los desequilibrios económicos existentes. Habermas afirma que

[47] Como se ve, aquellas voces críticas que acusan a Habermas de no tener en cuenta en sus análisis las profundas desigualdades estructurales entre las sociedades del Sur Global y del Norte Global tienen mucha menos razón de lo que suelen creer.

esto necesitaría una nueva noción de paz entendida como un proceso que se orienta no solo a la prevención de la violencia, sino también "al cumplimiento de los presupuestos reales de una vida en común sin tensiones de los pueblos y grupos" (Habermas, 2005, p. 169).

La propuesta de Habermas de una constitución para la sociedad mundial pluralista está construida sobre la base de estas tres revisiones conceptuales. De esta forma, la propuesta de Habermas es una sociedad mundial constitucionalizada en la forma de un sistema de varios niveles. El sistema tradicional del derecho internacional, enteramente centrado en los Estados, tan solo concebía una clase de agente internacional (los Estados-nación) y dos campos de acción (asuntos internos y asuntos internacionales). Habermas concibe, en contraste, tres agentes diferentes y tres campos de acción diferentes.

En primer lugar, el agente del campo supranacional es una organización mundial reformada encargada de las funciones de asegurar la paz y promover los derechos humanos en un nivel supranacional. Esta organización, no obstante, no tendría la tarea de plantear una política interna mundial. Así, todo lo referente a la superación de los extremos desniveles de bienestar en la sociedad mundial estratificada, el control de los desequilibrios ecológicos, la prevención de las amenazas colectivas y la promoción de un diálogo entre las civilizaciones mundiales pasaría a depender de otro tipo de organizaciones.

De acuerdo con Habermas, la resolución efectiva de todos estos problemas debe tener en cuenta las particularidades propias de las diferentes culturas globales, largamente formadas por las religiones mundiales. No se pueden resolver mediante la imposición externa que se limite a aplicar el derecho y el poder contra los Estados nacionales que tienen estos problemas. Para Habermas, en todos estos casos "la política tiene que ponerse de acuerdo por la vía del equilibrio sensato de intereses, del control

inteligente y de la apertura hermenéutica" (2006a, p. 337). Por eso, estos problemas deben ser resueltos en el contexto de sistemas transnacionales de negociación.

El segundo campo es, entonces, un nivel intermedio transnacional, constituido en su mayoría por sistemas continentales que se interesarían en asuntos globales económicos y ecológicos en contextos regionales de conferencias y foros de negociación permanentes. Sin lugar a dudas, Habermas tiene en mente el caso concreto de la Unión Europea.

De acuerdo con Habermas, la Unión Europea constituye un modelo que podría ser emulado en otras regiones porque armoniza los intereses de diferentes Estados-nación independientes a un nivel más alto de integración, con lo cual crea un actor colectivo a una escala nueva. Sin embargo, como lo mencioné, la Unión Europea solo puede ser considerada un modelo realmente promisorio si alcanza un nivel de integración política que la habilite para alcanzar metas políticas legitimadas democráticamente.

Para Habermas, uno de los principales problemas que tiene la Unión Europea es que su alcance se limita a una densa red de mercados que, sin embargo, tiene una regulación política muy débil, la cual no le permite alcanzar una verdadera legitimación democrática transnacional.

En todo caso, Habermas insiste en la replicación mejorada de este proceso en todas las regiones del mundo. De esta forma, las diversas regiones del mundo (Asia, África, Latinoamérica, etc.) deberían formar sistemas continentales, similares a la Unión Europea, con el suficiente poder para desarrollar políticas propias (Habermas, 2006a, pp. 327-328).

Finalmente, los Estados-nación constituyen el tercer nivel de organización. En el modelo de Habermas, por lo tanto, los Estados-nación no desaparecerían. Serían, de hecho, los responsables de establecer el nuevo orden mundial con el único instrumento

que tienen disponible para ello, a saber, los tratados internacionales. Para poder constituirse en el pilar principal del pacifismo legal mundial garantizado por el poder político, la organización mundial supranacional necesita del permanente apuntalamiento de los poderes centrales existentes al nivel estatal.

Con base en todos estos planteamientos, Habermas llega al punto de defender concretas reformas a la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Estas reformas se refieren principalmente a tres asuntos: el establecimiento de un parlamento mundial, el desarrollo de un sistema judicial global y la reorganización del Consejo de Seguridad de la ONU[48].

Adicionalmente, un elemento fundamental de la propuesta de Habermas se refiere al rol que puede desempeñar una eventual esfera pública global en la legitimación de las instituciones de la sociedad mundial. Esto, dado que las "decisiones legislativas del Consejo de Seguridad y de la Asamblea General requieren una legitimación reforzada, aunque sólo indirectamente eficaz, ante una esfera pública mundial bien informada" (Habermas, 2006b, p. 169).

En la medida en que las instituciones internacionales han venido adquiriendo más relevancia y los Estados-nación tradicionales han perdido funciones, ha aparecido también una brecha entre, por un lado, la nueva necesidad de legitimación requerida por el gobierno ejercido más allá de las fronteras nacionales y, por el otro, las instituciones y procedimientos tradicionales que, al menos parcialmente, habían sido capaces de generar legitimación democrática dentro de las fronteras de los Estados.

Esta brecha está afectando el funcionamiento mismo de los Estados-nación. En efecto, en el marco de los expansivos sistemas

---

48 Véase por ejemplo "La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años" en *La inclusión del otro* (Habermas, 1999c).

de organizaciones internacionales, las decisiones políticas que se están tomando afectan directamente las poblaciones de los Estados-nación y no se cuenta con la suficiente legitimación para los tratados internacionales que crean tales sistemas.

Como lo mencioné, las esferas públicas de los Estados-nación hacen posible la participación y el monitoreo permanentes por parte de los ciudadanos del proceso de toma de decisiones públicas. En muchos casos, sin embargo, los ciudadanos de los Estados-nación contemporáneos se enteran de los resultados de los procesos de negociación adelantados por los delegados de los gobiernos nacionales en las organizaciones internacionales solo cuando se requiere la ratificación por parte del Congreso, es decir, ya cuando el monitoreo y la participación no son posibles. Para Habermas, la única forma de superar estos déficits de legitimación es el surgimiento de esferas públicas que vayan más allá de las fronteras nacionales.

Ahora bien, estas esferas públicas no deberían ser concebidas como una especie de esfera pública nacional alargada. Lo que Habermas tiene en mente, en contraste, es la apertura de circuitos de comunicación dentro de los ámbitos nacionales. No se trata entonces de una "superesfera pública" que se superponga sobre las esferas públicas nacionales. Se trata, más bien, de que existan canales de comunicación lo suficientemente amplios para que los asuntos nacionales y los internacionales se afecten mutuamente en aquellos aspectos relevantes para cada una de las esferas públicas particulares de los distintos países.

En todo caso, hay que notar que Habermas sí presenta algunas reflexiones acerca de la posibilidad y significado de una esfera pública global o supranacional. En sus palabras, es innegable que en muchos casos

> ...se origina por todo el mundo una atención transitoria a acontecimientos particulares, como las catástrofes o las

> guerras. Supuestamente la guerra de Vietnam fue el primer acontecimiento histórico que se percibió literalmente de una manera global, pues en torno a él se cristalizó una especie de esfera pública mundial de carácter puntual gracias a los canales de la cobertura informativa y de los comentarios de los respectivos Estados nacionales. (2009, p. 181)

Las ambigüedades de Habermas se explican en la misma ambigüedad de la situación contemporánea. Por una parte, es innegable que no existen a nivel global procesos de observación, monitoreo y participación que puedan afectar realmente la toma de decisiones en los organismos internacionales. De hecho, el mismo funcionamiento de tales instituciones está lejos de regirse por los principios de transparencia, accesibilidad y responsabilidad. Por otra parte, sin embargo, también es innegable que existe una doble necesidad de legitimación a nivel supranacional. Esta doble necesidad se refiere, primero, a las negociaciones y resoluciones de la Asamblea General de la ONU y, segundo, a las prácticas legislativas, ejecutivas y decisorias de otros organismos de la ONU, tales como el Consejo de Seguridad, las secretarías, las cortes, etc.

De acuerdo con Habermas, en ambos casos la necesidad de legitimación podría ser satisfecha mediante el surgimiento de una esfera pública global funcional. De esta forma, actores civiles cosmopolitas estarían encargados de generar la transparencia mundial requerida sobre los asuntos clave para que los demás ciudadanos, también con una actitud cosmopolita, desarrollen opiniones informadas y tomen una posición sobre estos.

En todo caso, hay que ser realistas y admitir que la opinión pública mundial ejercería una forma débil de control sobre las decisiones interpretativas, ejecutivas y judiciales de las organizaciones mundiales. Su mejor arma sería, a lo sumo, lo que Habermas llama

el débil poder sancionador del "poner en evidencia" (*shaming and naming*) (2009, p. 121).

Aun así, el alcance de una eventual esfera pública global se limitaría a los objetivos comunes de la organización supranacional, a saber, asegurar la paz y proteger los derechos humanos (Habermas, 2006b, pp. 139-140).

Ahora bien, para que esto sea posible se requiere, sin duda, al menos, un consenso general en las siguientes dos áreas: primero, se requiere una conciencia histórica compartida capaz de explicar la "asincronía" de las diferentes sociedades contemporáneas que, no obstante, se necesitan para alcanzar una coexistencia pacífica. Segundo, se debe desarrollar un acuerdo normativo alrededor de una significación e interpretación intercultural de los derechos humanos.

Más allá de estas áreas, Habermas no cree que la solución para los problemas de legitimación de la nueva sociedad mundial deba pasar por la construcción de una esfera pública supranacional. Para él, en contraste, la transnacionalización de las esferas públicas existentes es una solución mucho más prometedora: "Estas pueden abrirse las unas a las otras sin introducir cambios profundos en las infraestructuras existentes. De este modo, las fronteras de las esferas públicas nacionales se convertirían simultáneamente en portales de traducciones recíprocas" (Habermas, 2009, p. 182).

Sin lugar a dudas, Habermas se encuentra mucho más familiarizado con las potencialidades de transnacionalizar las esferas públicas europeas. Por esto la mayoría de sus comentarios tienen que ver con el caso de Europa. Nos corresponde a los intelectuales de otras áreas del globo extrapolar sus ideas, juzgar si son aplicables en nuestros contextos y reformularlas si es necesario.

El lenguaje, por ejemplo, constituye un reto particular que la Unión Europea ha tenido que enfrentar. Por esto dentro de

esta organización se han llegado a reconocer trece lenguajes oficiales diferentes. A primera vista, este pluralismo lingüístico parecería ser un obstáculo insuperable para la creación de una comunidad política europea. Por esto la decisión de adoptar un segundo lenguaje común, el inglés, ha sido bastante acertada, aunque, sin dudas, sus beneficios se verán con el paso del tiempo.

Esferas públicas panasiáticas o panafricanas tendrían retos similares. En el caso de Latinoamérica, incluso, no hay que olvidar que a pesar de que la mayoría de países hablan español, hay una gran cantidad de islas caribeñas donde el inglés es el idioma mayoritario. Se tiene, además, el caso de Brasil, así como también el de los numerosos pueblos indígenas que aún existen y que tienen una lengua diferente al español.

Ahora bien, la situación contemporánea mundial está lejos de parecerse al ideal de Habermas. La existencia de medios de comunicación transnacionales, un elemento clave para el desarrollo de esferas públicas trasnacionales, no se ve en el horizonte[49]. Lo mismo se puede decir de la extensión de la solidaridad a los ciudadanos de otros países; algo que, en el caso de Europa, fue puesto en evidencia en la crisis económica de Grecia, en las discusiones sobre el *brexit* y, muy especialmente, en las fuertes tendencias para dar la espalda a la crisis de los refugiados provenientes de países agricanos y del Medio Oriente; tendencias que se han venido consolidando en la agenda política antinmigrantes de partidos políticos europeos de derecha que, cada vez, parecen teenr más apoyo popular.

---

49 En el caso de Suramérica, la más reciente apuesta, el canal de televisión Telesur, aún tiene un alcance muy limitado. Para un análisis del rol de la prensa en el desarrollo y sostenimiento de una esfera pública, ver "Medios, mercados y consumidores: la prensa seria como espina dorsal de la esfera pública política", en Habermas (2009, pp. 129-135).

Sin embargo, en contra de las voces radicalmente escépticas que afirman que un "pueblo europeo" sencillamente jamás existirá, Habermas recuerda que lo mismo se afirmaba incluso de los Estados europeos mismos. Hay que recordar, entonces, que la conciencia nacional y la solidaridad cívica, la primera forma moderna de identidad colectiva, fue producida en los Estados europeos del siglo XIX de forma gradual con la ayuda de la historiografía nacional, la comunicación de masas y el reclutamiento universal (Habermas, 2004).

Por esto, en vez de una actitud derrotista, deberíamos tal vez esperar con moderado optimismo que los procesos de aprendizaje que hicieron posible el desarrollo de la conciencia democrática nacional continúen más allá de las fronteras nacionales. Pero para esto se necesita que los ciudadanos de los Estados-nación, así como también los Estados-nación mismos, desarrollen ciertos procesos de aprendizaje que alteren su propio autoentendimiento.

III. La religión en la esfera pública global

Una sociedad mundial políticamente constituida requiere que tanto los gobiernos como los ciudadanos aprendan a adoptar nuevas orientaciones y autoentendimientos.

En el caso de los Estados, Habermas cree que su autoentendimiento debe pasar por desarrollar la conciencia de ser miembros, con derechos y deberes, de organizaciones internacionales. De esta forma, las obligaciones que los Estados han asumido como parte de la comunidad internacional, o como agentes dentro de los sistemas trasnacionales, tendrían que ser totalmente compatibles con los tradicionales "intereses nacionales". De hecho, honrar esas obligaciones debería ser uno de sus principales intereses nacionales.

En el caso de los ciudadanos, sus procesos de aprendizaje se refieren a extender su conciencia de ciudadanos más allá de sus fronteras nacionales. Esto implicaría que los ciudadanos

de estos Estados-nación cosmopolitas lleven su solidaridad cívica a un nivel más alto de abstracción con el fin de hacer posible y de defender los procesos de integración de los Estados-nación en los sistemas continentales. Desde esta perspectiva, por ejemplo, los ciudadanos de los Estados más privilegiados tendrían que aceptar la existencia de deberes concretos en relación con los ciudadanos de los Estados desaventajados.

A pesar de las grandes dificultades que esto implica, Habermas es optimista. En primer lugar, debido a que, en su interpretación, los más recientes desarrollos históricos parecen favorecer el inicio de tales procesos de aprendizaje. En efecto, en relación con los Estados, Habermas afirma que con "los monstruosos crímenes masivos del siglo XX los sujetos del derecho internacional han perdido aquella supuesta inocencia en la que se apoyaba la prohibición de intervención y la inmunidad en la persecución penal de crímenes internacionales" (2009, p. 107).

En segundo lugar, Habermas cree que la apremiante situación contemporánea no nos ha dejado otra opción. Los peligros globales exigen, como única alternativa, acciones coordinadas a nivel mundial. En palabras de Habermas,

> Resulta evidente la amenaza que representan los desequilibrios ecológicos, las asimetrías en el bienestar y en el poderío económico, la gran tecnología, el tráfico de armas, especialmente la propagación de armas atómicas, biológicas y químicas, el terrorismo, la criminalidad asociada a las drogas, etc. Quien *a fortiori* desespera de la capacidad de aprendizaje del sistema internacional debe poner su esperanza en el hecho de que la globalización de estos peligros ha reunido al mundo en su conjunto a largo plazo y de modo objetivo en una comunidad involuntaria de riesgo. (2005, p. 170)

No obstante el optimismo de Habermas, es evidente que la religión puede convertirse en un gran obstáculo para desarrollar estos procesos de aprendizaje (Habermas, 2006a, p. 329). Por esto la reciente perspectiva de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública tiene claras consecuencias cosmopolitas.

Como lo vimos, en la propuesta de Habermas para una sociedad mundial constitucionalizada, los Estados-nación y sus ciudadanos deben aprender a cambiar su comportamiento y su autoconcepción dentro del sistema de varios niveles delineado anteriormente. De lo contrario, tal sistema no sería capaz de producir efectos de dirección democrática.

Para los ciudadanos de las democracias seculares occidentales esto implica la reflexión sobre sus propios procesos de secularización. Vista bajo esta luz, la propuesta de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública aparece como una contribución esencial de parte de los ciudadanos de las democracias occidentales a la realización de diálogos interculturales; diálogos que de hecho se desarrollan desde ya en sus propias esferas públicas nacionales[50].

Si se concibe la modernización de la conciencia pública como un proceso de aprendizaje que afecta y altera tanto las mentalidades y las actitudes religiosas como las seculares al forzarlas

---

50 Anteriormente Habermas había planteado que la filosofía europea solamente podía desarrollar propuestas de entendimientos interculturales a partir de una revisión crítica de la manera de concebir las relaciones entre razón y fe. En su texto sobre Jaspers titulado "La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas", Habermas ya señala que la filosofía "debe explorar y guardar en su contenido de verdad el potencial semántico de las tradiciones que han sido perturbadas por la Ilustración" (1999b, p. 47). Para un análisis de las breves reflexiones de Habermas sobre la religión en sus textos sobre Cassirer y Jaspers, véase Pizzi, 2001. Como lo mostraremos en el epílogo, en sus recientes reflexiones sobre la religión Habermas se está acercando nuevamente al pensamiento de Jaspers.

a reflexionar críticamente sobre sus respectivos límites, entonces las tensiones internacionales entre las culturas y religiones mundiales no tienen por qué ser interpretadas como un infranqueable choque de civilizaciones. De ahí que las sociedades mayoritariamente seculares de Occidente deban entenderse a sí mismas como sociedades postseculares.

Una sociedad postsecular, según Habermas, es una sociedad que vivió, de forma previa, un proceso de secularización. Por esto, en principio, Habermas está pensando en las sociedades industriales europeas, o en países como Canadá, Australia o Nueva Zelanda, esto es, en sociedades donde los lazos religiosos de sus ciudadanos se han ido aflojando, en especial desde finales de la Segunda Guerra Mundial. En estas regiones, por una parte, la creencia de vivir en una sociedad secularizada es bastante extendida y, por la otra, la idea según la cual la religión puede incluso llegar a desaparecer (la hipótesis de la secularización) solía ser fácilmente aceptada. Desde un punto de vista sociológico, por ende, estas sociedades servían como modelo para afirmar la hipótesis de la secularización, la cual se basaba en tres aspectos principales.

El primero de ellos es la idea según la cual la religión fue socavada por el entendimiento antropocéntrico de un mundo desencantado producido por el progreso científico y tecnológico. Bajo las premisas de tal progreso, la totalidad de los estados de cosas y eventos empíricos apareció como susceptible de ser explicada en términos causales. En la medida en que una actitud cognitiva científicamente ilustrada no puede ser fácilmente reconciliada con cosmovisiones metafísicas y teocéntricas, la religión perdió gran influencia.

El segundo aspecto se refiere a la diferenciación funcional de subsistemas sociales que ocurrió en la modernidad. Como resultado, las organizaciones religiosas perdieron el control monopólico sobre el derecho, la política, el bienestar social, la

educación y muchos otros ámbitos sociales que hasta entonces ostentaban. La única función propia que mantuvieron se refiere a la administración de los medios de salvación. En consecuencia, la práctica religiosa se convirtió en un asunto predominantemente privado, y las comunidades religiosas sufrieron una gran pérdida en su influencia y relevancia pública.

Finalmente, el tercer elemento tiene que ver con la evolución de las sociedades agrarias e industriales a las sociedades posindustriales. Esta evolución lleva a niveles más altos de bienestar y seguridad social. Con el alivio de los riesgos diarios y el crecimiento de la seguridad existencial, los individuos tienen menos necesidad de una práctica que promete lidiar con las contingencias no controladas, o no controlables, a través de la fe en un poder cósmico más elevado.

La hipótesis de la secularización parecía ser confirmada por el desarrollo de las sociedades pudientes europeas. El camino seguido por los Estados Unidos, en contraste, parecía desafiar tal hipótesis. En efecto, las comunidades religiosas vibrantes y el alto número de ciudadanos religiosos activos y comprometidos son un hecho que no concuerda con los principales aspectos de la hipótesis de la secularización. Por esto, por lo general, los Estados Unidos fueron considerados como una simple excepción a la regla.

En todo caso, hoy por hoy, la situación de la religión suele ser valorada de forma diferente. Muchos sociólogos han llegado a hablar incluso del fin de la hipótesis de la secularización. En efecto, si asumimos una perspectiva global que tenga en cuenta otras culturas y religiones mundiales, el caso normal parece ser más bien los Estados Unidos, mientras que Europa parece ser el camino anómalo. La existencia de un vínculo fuerte entre modernización y secularización no se puede ya dar por sentado.

En este contexto, Habermas usa la expresión “postsecular” para describir las sociedades modernas que deben tener en cuenta

la existencia de los grupos religiosos y la relevancia de las diferentes tradiciones religiosas dentro de sus sociedades en gran medida secularizadas. En estas sociedades, "la religión mantiene una relevancia pública, mientras que va perdiendo terreno la certeza, secularista, de que en el curso de una modernización acelerada la religión desaparecerá a escala mundial" (Habermas, 2009, p. 69).

La expresión se puede extender y usarla para describir el cambio de conciencia que han estado realizando los ciudadanos de las sociedades predominantemente seculares. Esto se ha debido, en especial, a tres fenómenos: 1) la forma en la que los medios de comunicación internacionales presentan los conflictos globales como si se tratara de antagonismos religiosos; 2) la creciente conciencia de que principios religiosos determinan en muchas ocasiones las opiniones públicas que se presentan en la esfera pública; y 3) la inmigración de trabajadores y refugiados, especialmente de países con culturas tradicionales bastante acentuadas.

Habermas, en todo caso, no descarta por completo la hipótesis de la secularización. Es su impresión que "los defensores de la tesis de la secularización siguen teniendo aún las espaldas bien cubiertas por los datos comparativos globales" (2009, p. 67).

Hay entonces ciertas ideas que, comparadas con la perspectiva que Habermas tenía en *Teoría de la acción comunicativa,* aún se mantienen. En palabras del propio Habermas,

> Continúa siendo cierta la afirmación de que las iglesias y las comunidades religiosas se han ido limitando de una forma creciente, en el curso de la diferenciación de los sistemas funcionales sociales, a la función nuclear de la praxis de la cura de almas, teniendo que abandonar sus amplias competencias en otros ámbitos de la sociedad. Al mismo tiempo, el ejercicio de la religión se ha retirado a formas más individuales. La individualización de la praxis religiosa se

> corresponde con una especificación funcional del sistema religioso. (Habermas, 2009, p. 67)

No obstante, se deben hacer revisiones profundas en el campo de las generalizaciones apresuradas acerca de la relevancia presente y futura de las religiones que se solían realizar con base en la hipótesis de la secularización. En este sentido, Habermas está de acuerdo con José Casanova en que

> ...la pérdida de función y de individualización de la religión no ha tenido como consecuencia una pérdida de relevancia de la religión, ni en el espacio público político o cultural de una sociedad ni en la conducción de la vida personal. Independientemente de su peso cuantitativo, las colectividades religiosas pueden mantener su "puesto" incluso en la vida de sociedades ampliamente secularizadas. (Habermas, 2009, p. 67)

La conciencia de una sociedad principalmente secularizada puede ser descrita como postsecular en la medida en que se tiene que ajustar a la continua existencia de la religión. Los ciudadanos de las democracias seculares occidentales deben reconocer entonces que las religiones mundiales mantienen una gran vitalidad. En la sociedad mundial emergente, todos sus miembros dispuestos a llevar a cabo diálogos interculturales deben aceptar la premisa según la cual todas las sociedades actuales son sociedades modernas (Habermas, 2011, pp. 137-138).

Esto implica reconocer los distintos puntos de vista acerca de diferentes caminos de desarrollo cultural que se proponen en la arena abierta que es la modernidad global; puntos de vista que han sido históricamente producidos, en gran medida, gracias al inmenso poder formador de cultura de las grandes religiones mundiales.

La autocomprensión occidental de la modernidad es el resultado de la confrontación crítica y reflexiva con las propias tradiciones occidentales; lo mismo puede alcanzarse, y de hecho se ha alcanzado en otros lugares del globo. En estos espacios, otros ciudadanos del mundo deben remontarse a sus propias tradiciones con el fin de enfrentar los retos de la modernización social.

En lo que para muchos es una visión muy poco utópica, Habermas cree que la globalización de mercados, medios y otros sistemas ha hecho de la modernización capitalista la única alternativa realista y prometedora. Esto no significa, sin embargo, que la modernización capitalista no pueda tener su propio desarrollo alternativo, y para esto las culturas "no occidentales" podrían tener un rol muy importante por desempeñar. Pero para esto, estas culturas periféricas deben afrontar los retos de la secularización y del pluralismo. "Sólo por la senda de una 'modernidad alternativa' podrán afirmar su peculiaridad cultural frente a la cultura mundial capitalista marcada por Occidente" (Habermas, 2006a, p. 313).

Estas culturas, por lo tanto, deben enfrentar las presiones externas haciendo uso de sus propios recursos culturales (y en gran medida religiosos) internos, los cuales deben adelantar su propio proceso interno de modernización. Si, por ejemplo, estas culturas

> encuentran algo equivalente a la innovación europea de la separación de Estado e Iglesia, la adaptación constructiva a los imperativos de la modernización social no será vista como un sometimiento bajo normas ajenas a su cultura, del mismo modo que el tránsito de mentalidad y la destradicionalización de las comunidades de fe en Occidente no ha sido un mero sometimiento bajo normas liberales igualitarias. (Habermas, 2006a, p. 314)

Las discusiones interculturales acerca de la forma de desarrollar un orden internacional más justo no pueden ser conducidas unilateralmente. Los participantes de tales discusiones tienen que ser capaces de asumir, al menos, las condiciones simétricas que surgen cuando se asume la postura del otro como la postura de un potencial dialogante. En estas discusiones, Occidente, o el Norte, debe verse a sí mismo como un participante entre muchos otros; un participante que, como todos los demás (incluidos los no occidentales o los participantes del Sur) deben estar dispuestos a ser ilustrados en relación con sus puntos ciegos. De otra forma, los juegos de poder sociodarwinistas que aún dominan las relaciones internacionales no podrán ser controlados.

Por ende, en una sociedad mundial en la cual la religión desempeña un papel enorme, si de lo que se trata es de domesticar un capitalismo desatado y desenfrenado, no se tiene otra opción diferente a aceptar y reconocer que la religión aún tiene un rol crucial en el desarrollo, configuración y eventual cambio de la sociedad mundial moderna.

Parte III
Aplicación y crítica

Capítulo 5
Religión y eugenesia liberal: un caso del rol de la religión en la esfera pública*

El libro de Huxley escrito en 1932, *Un mundo feliz*, presentaba una perspectiva pesimista y "distópica" sobre el tema de la libertad. Por mucho tiempo, no obstante, el libro de Huxley no parecía ser un buen pronóstico del futuro de la humanidad. Las visiones "distópicas" se asemejaban más a la novela de Orwell *1984.*

Sin embargo, si lo leemos hoy, más de ochenta años después de que fue escrito, es muy difícil no sentir que en realidad *Un mundo feliz* sí constituía una predicción muy acertada de los principales riesgos y peligros del mundo contemporáneo.

En palabras del mismo Huxley:

> El tema de *Un mundo feliz* no es el avance de la ciencia como tal; es el avance de la ciencia en la medida en que afecta a los seres humanos. Los triunfos de la física, la química y la ingeniería se suelen dar por sentado. Los únicos avances científicos descritos específicamente en el libro son aquellos

* Una versión reducida de este capítulo fue publicada en 2016 en *Revista Franciscanum*, *LVIII*(166). Véase Aguirre (2016).

> que tienen que ver con la aplicación en los seres humanos de los resultados de las investigaciones futuras en los campos de la biología, la fisiología y la psicología. Solo a través de las ciencias de la vida puede ser radicalmente alterada la naturaleza de la vida misma. Las ciencias de la materia pueden aplicarse de forma tal que destruyan la vida o que la hagan increíblemente compleja y molesta. Pero, a menos que sea usada como instrumento de los biólogos y los psicólogos, las ciencias de la materia no pueden hacer nada para modificar las formas y las expresiones naturales de la vida misma. La puesta en uso de la energía atómica marcó una gran revolución en la historia de la humanidad; sin embargo, no se trató de la revolución final y más minuciosa (a no ser que nos explotemos a nosotros mismos y finalicemos de esta forma la historia). Esta revolución realmente revolucionaria se alcanzaría no en el mundo externo, sino en las almas y los cuerpos de los seres humanos. (2004, p. 8; traducción libre)

Igualmente, en 1958, cuando Huxley "visitó nuevamente" *Un mundo feliz,* al respecto afirmó:

> Durante el siglo pasado los progresos sucesivos en tecnología han estado acompañados por progresos correspondientes en el campo organizacional. La complejidad de las máquinas ha tenido que ser igualada por complejidades similares en las disposiciones sociales diseñadas para funcionar tan fluida y eficientemente como los nuevos instrumentos de producción. Con el fin de amoldarse a estas nuevas formas de organización, los individuos han tenido que "desindividualizarse" ellos mismos, han tenido que negar su diversidad originaria y adecuarse a patrones estandarizados, han tenido

> que hacer su mejor esfuerzo para convertirse en autómatas. (2004, pp. 253-254; traducción libre)

Al leer esto, bien podríamos afirmar que las más recientes observaciones de Habermas acerca de la eugenesia liberal podrían ser catalogadas como huxleyanas.

Así como Huxley, Habermas también ha estado interesado siempre por el tema de la libertad humana. De cierta forma podríamos decir que la idea habermasiana de libertad está representada por lo que él considera el contenido normativo de la modernidad que debe ser protegido y expandido, a saber, las nociones y las realidades de la autoconciencia, la autodeterminación y la autorrealización. La autoconciencia se refiere a la creciente reflexividad que permite revisar de forma constante las tradiciones; la autodeterminación se refiere a la generalización del universalismo igualitariamente individualista en el derecho y la moral que permite decidir por nosotros mismos cómo actuar: finalmente, la autorrealización se refiere a la responsabilidad individual que cada uno asume a la hora de formar su propia identidad (Habermas, 2006a, p. 244).

En *Teoría de la acción comunicativa* Habermas señalaba que los procesos selectivos e incontrolados de modernización han puesto en peligro, internamente, tal conciencia normativa. La tesis de la colonización del mundo de la vida de parte de los imperativos sistémicos fue propuesta por Habermas desde entonces.

A su perspectiva tradicional Habermas le agrega ahora la advertencia sobre los impactos que pueden tener los nuevos desarrollos tecnológicos sobre nuestra propia concepción de lo que somos como seres humanos. En sus propias palabras, "la normalización de nuevas tecnologías que inciden profundamente en el sustrato de la persona humana, considerado 'natural' hasta ahora, favorece también una autocomprensión naturalista de los

sujetos que vivencian [*erlebende Subjekte*] en su relación consigo mismos" (2006a, p. 244).

Por lo tanto, así como Huxley, Habermas parece creer que la creación de seres humanos genéticamente estandarizados podría implicar la aniquilación de su individualidad. Una vez las operaciones mentales son radicalmente naturalizadas en eventos neurológicos, la idea del libre arbitrio se convierte en una simple serie de reacciones químicas que ocurren en el cerebro.

Los riesgos, entonces, son enormes y, de acuerdo con Habermas, es muy posible que no los estemos reconociendo ni discutiendo. Y esta discusión debe incluir todas las voces que podrían tener algo relevante que decir.

Como lo veremos, una de estas voces es la voz religiosa. Para Habermas, las intuiciones morales contenidas en muchas tradiciones religiosas podrían constituir herramientas valiosas para orientarnos mientras enfrentamos los retos desconocidos que los nuevos desarrollos tecnológicos nos están imponiendo[51].

Por esto en este capítulo ilustraré la idea de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública con una discusión concreta en la cual él mismo se ha visto comprometido, a saber, el debate acerca de la ingeniería genética, la clonación, la eugenesia liberal y el diagnóstico de preimplantación (DPI). En la primera parte expondré el objeto de estudio y crítica de Habermas, a saber, el DPI y la eugenesia liberal (I). Posteriormente explicaré por qué, para él, su perspectiva posmetafísica no parece ser adecuada para enfrentar este debate (II). Después de presentar un argumento religioso que Habermas considera muy valioso (III), expondré la traducción que propone de este y que constituye su visión

---

51 Desde acá se podría plantear un paralelo adicional entre la obra de Habermas y la de Huxley. No hay que olvidar que en la imagen "distópica" de Huxley ni Dios ni la religión tienen un lugar adecuado.

crítica sobre el DIP y la eugenesia liberal (IV). En la última parte de este capítulo presentaré una mirada crítica al argumento (V).

I. El diagnóstico de preimplantación y la eugenesia liberal

En *El futuro de la naturaleza humana*, Habermas discute acerca de los riesgos de una nueva clase de tecnología desarrollada especialmente por los esfuerzos combinados de la medicina reproductiva y la ingeniería genética, a saber el DPI[52].

El término DPI describe diferentes métodos de prueba de embriones generados a partir de la fertilización *in vitro*. El genoma de una o dos células de un embrión de varios días, usualmente durante el llamado estadio octocelular, se somete a una serie de pruebas para determinar la existencia o no de ciertas mutaciones o anormalidades cromosómicas que pueden resultar en trastornos genéticos, antes de que el embrión sea transferido al útero.

El DPI puede ser usado para identificar el sexo del embrión, la presencia de cierta discapacidad o incluso para corroborar la idoneidad del embrión como un potencial donante de órganos o tejidos. Esta técnica suele ser recomendada a los padres que quieren descartar el riesgo de transmisión de enfermedades hereditarias. Si al embrión examinado en el tubo de ensayo se le encuentra

52 Es importante notar que Habermas explícitamente se refiere a su texto como un "intento" por obtener más transparencia en un conjunto enredado de intuiciones. Más adelante él admitirá que tal vez falló en su objetivo. En este sentido, como muy bien lo indica Mendieta, el carácter de este texto es sin duda polémico y político, muy a pesar de que este texto no tiene el subtítulo de *Kleine Politische Schrifte* (Breves escritos políticos). Por esto creo que, como lo afirma Mendieta, "este texto no es un trabajo estrictamente filosófico o de teoría social. En este extenso ensayo, los argumentos filosóficos, o la referencia a argumentos y textos filosóficos, se presentan únicamente para apoyar argumentos políticos acerca de cómo deberíamos abordar las intervenciones genéticas desde una perspectiva jurídico-política" (Mendieta, 2002, p. 94).

alguna deficiencia, este no será implantado en la madre, con lo cual se busca evitar una posterior interrupción del embarazo.

En su análisis, Habermas no ofrece un examen detallado del DPI. La razón es que, más que el DPI mismo, a él le interesan las posibles consecuencias de aceptar acríticamente tecnologías como el DPI. Para nuestro filósofo el siguiente escenario no es poco probable:

> Primero, se impone entre la población, en la esfera pública y en el Parlamento la convicción de que, contemplado en sí, el empleo del diagnóstico de preimplantación es admisible moralmente o aceptable legalmente si su aplicación se limita a pocos casos, y bien definidos, de enfermedades hereditarias graves que no puede exigirse al potencial afectado que soporte. Más tarde, en el curso del avance biotécnico y los éxitos de la terapia genética, la permisividad se extiende a las intervenciones genéticas en células corporales (o incluso en líneas embrionarias) con el objetivo de prevenir estas (y parecidas) enfermedades hereditarias. Con este segundo paso, que no sólo no es impensable sino perfectamente consecuente con las premisas de la primera decisión, surge la necesidad de deslindar esta eugenesia "negativa" (como supuestamente justificada) de la eugenesia "positiva" (no justificada de entrada). Como dicho límite es fluctuante por motivos conceptuales y prácticos, el propósito de detener la manipulación genética ante la frontera de la modificación perfeccionadora de características genéticas nos enfrenta a un desafío paradójico: debemos trazar e imponer fronteras precisamente allí donde éstas son fluctuantes. (Habermas, 2002b, p. 32)

Por lo tanto, en el contexto de este posible camino de desarrollo, Habermas elabora un argumento en contra de la eugenesia liberal. O, para ser más precisos, un argumento que busca llamar la atención sobre los peligros de la eugenesia liberal.

Los defensores de la eugenesia liberal suelen partir de la imposibilidad real de distinguir entre intervenciones terapéuticas, por una parte, e intervenciones destinadas a "mejorar" la especie humana, por la otra.

Por esta razón, de acuerdo con los defensores de la eugenesia liberal, lo mejor y lo más sensato es dejar la decisión de las finalidades de las intervenciones genéticas a las preferencias individuales de los "participantes en el mercado". La eugenesia liberal, en este sentido, se refiere a la práctica que deja a discreción de los padres y las madres (los usuarios) el manejo del genoma de los embriones.

Para la eugenesia liberal el uso de las tecnologías genéticas y reproductivas es completamente admisible si y solo si los objetivos con los que se realiza tal uso dependen por entero de las preferencias individuales de las personas involucradas. Con esto se busca evitar que el Estado intervenga en este tipo de procesos. En las sociedades liberales, "serían los mercados los que, regidos por el interés en los beneficios y las preferencias de la demanda, pasarían la pelota de las decisiones eugenésicas a la elección individual de los padres y, en general, a los deseos anárquicos de clientes y clientelismos" (Habermas, 2002b, p. 69). Se trataría, entonces, de una simple extensión de las libertades reproductivas ordinarias.

Los defensores de la eugenesia liberal también comparan las intervenciones genéticas con los ya aceptados procesos de socialización y educación que dependen de los padres. De acuerdo con esta perspectiva, por ende, si ya se admite que la crianza de la futura generación pueda comprender tutores y programas de entrenamientos especiales, incluso el suministro de hormonas del crecimiento, ¿por qué no permitir las intervenciones genéticas para mejorar y

perfeccionar las características normales de los descendientes? (Habermas, 2002b, p. 70).

II. ¿Límites del pensamiento posmetafísico?

Las reflexiones de Habermas deberían ser coherentes con su perspectiva posmetafísica, según la cual la filosofía tiene que restringirse en relación con las preguntas sustantivas referidas a la vida buena y feliz, es decir, preguntas que tienen que ver con la forma en que cada persona decide vivir su vida con el fin de tener una existencia exitosa y significativa.

La filosofía solía concebirse como la "maestra de la vida buena". Sin embargo, como lo vimos en el capítulo 2, la filosofía solo podía pretender tal rol al asumir una perspectiva metafísica que presupusiera un punto de vista omniabarcante capaz de ofrecer una explicación de la naturaleza y la historia.

La filosofía contemporánea, sin embargo, no puede sostener ya tal perspectiva. El pluralismo de las cosmovisiones y la creciente individualización de los estilos de vida definen un nuevo contexto en el cual, como lo vimos en el capítulo 2, la filosofía tan solo puede pretender tener un rol de vigilante e intérprete.

Esto no significa que la filosofía práctica haya perdido su contenido normativo. Sin embargo, tal contenido se restringe a cuestiones morales y no éticas[53]. Así, la filosofía práctica busca clarificar el punto de vista moral desde el cual podemos juzgar si determinadas normas o acciones corresponden con una visión de justicia común para todos. De esta forma, la perspectiva moral define los derechos y deberes que nos atribuimos los unos a los otros de forma universal. Se trata, por lo tanto, de una perspectiva que corresponde con un "nosotros" profundamente incluyente.

---

[53] Esta distinción, como se recordará, constituye uno de los puntos más fuertes de debate entre Habermas y Putnam. Ver nota a pie de página número 24.

La perspectiva ética, en contraste, se refiere a nuestra propia vida desde la perspectiva de la primera persona. Se trata de una explicación de lo que es "mejor para mí" o "para nosotros", pero desde un punto de vista concreto y particular. De esta forma se relaciona con la historia de una vida particular y de una forma de vida única. La perspectiva moral nos obliga a "dejar atrás" las imágenes ejemplares de una vida exitosa que nos muestran los grandes relatos metafísicos y religiosos[54]. La filosofía, sin duda, se puede nutrir de tales tradiciones, pero también se tiene que situar en un metaplano desde donde examina "sólo la forma de los procesos de autocomprensión sin adoptar ella misma una posición respecto a los contenidos" (Habermas, 2002b, p. 14).

Esto no significa, sin embargo, que la filosofía no pueda diferenciar entre progresos y regresiones. Como lo vimos en el capítulo 1, el concepto de racionalidad comunicativa nos permite producir elementos normativos que pueden ser usados para valorar críticamente situaciones concretas. Estos elementos apuntan a la preservación de la riqueza del mundo de la vida estructurado lingüísticamente que hace posible las formas de comunicación a través de las cuales alcanzamos un entendimiento con los otros acerca de algo en el mundo y acerca de nosotros mismos.

Ahora bien, hay que notar que, al analizar el tema del DPI Habermas alcanza los límites filosóficos de su propia perspectiva. En sus propias palabras,

---

[54] En palabras de Habermas, "hay que prestar atención a un fenómeno que habla en favor de que la separación de lo 'justo' frente a lo 'bueno' se debe a la 'determinación' o 'resolución' de rescatar, frente al desmoronamiento de las tradiciones fuertes, la fuerza obligatoria de las normas morales mediante una comprensión de la validez moral que sea análoga a la comprensión que tenemos de la verdad" (2002a, p. 301).

> …cuando se trata de los interrogantes de una "ética de la especie", la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa. Tan pronto está en juego la autocomprensión ética de sujetos aptos para el lenguaje y la acción en total la filosofía no puede seguir sustrayéndose de adoptar una postura en cuestiones de contenido. Es esta la situación en la que nos encontramos hoy. (2002b, pp. 23-24)

Para Habermas, el desarrollo de tecnologías como el DPI constituye una nueva clase de poder e intervención desconocida hasta la fecha. En efecto, lo que se solía asumir como "dado" —esto es, como naturaleza orgánica susceptible a lo sumo de ser cultivada— ahora aparece como algo que puede ser intervenido y producido como si se tratara de un objeto artificial más. En el caso particular de los seres humanos, los límites entre la naturaleza que somos y los talentos "artificiales" que nos creamos desaparecen (Habermas, 2002b, p. 25).

Las preguntas morales que surgen por las intervenciones biotecnológicas son, para Habermas, de una clase completamente diferente, ya que se refieren a la autocomprensión ética y moral de la humanidad misma. En este nuevo contexto, por lo tanto, los argumentos meramente formales no son suficientes para dilucidar y preservar el contenido esencial de esta autocomprensión. Y, por lo mismo, los filósofos no pueden dejar que este debate se desarrolle únicamente entre biocientíficos e ingenieros entusiastas de la ciencia ficción.

III. Una voz religiosa

En este nuevo y peligroso contexto Habermas identifica un ejemplo concreto en el cual un argumento religioso, correctamente interpretado y posteriormente traducido, tiene mucho que decir tanto a los ciudadanos religiosos como a los ciudadanos seculares.

Este argumento se basa en el primer libro de Moisés: "Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó" (Génesis, 1:27). La siguiente es la interpretación que propone Habermas de este pasaje.

Se debe empezar por reconocer que el amor presupone el reconocimiento de sí mismo en el otro. De forma similar, la libertad también presupone el reconocimiento mutuo. El otro que tiene forma humana debe también ser libre para poder transmitir de vuelta el amor de Dios. Sin embargo, este otro tiene que seguir siendo una criatura de Dios. Esto significa que no puede llegar a equipararse a Dios.

En la visión de Habermas, encontramos acá una intuición religiosa según la cual, "Dios es un 'Dios de hombres libres' mientras no allanemos la diferencia absoluta entre creador y criatura. Sólo en esta medida el acto divino de dar forma no significa una prescripción que obstaculice la autodeterminación humana" (Habermas, 2002b, p. 145). La estructura de dependencia entre los seres humanos y Dios indica la existencia de una relación diferente entre las mismas criaturas de Dios. De esta forma, su libertad y su vida dependen del mantenimiento de esta relación, lo que significa que nadie debería intentar tomar el lugar de Dios.

Una situación completamente nueva surgiría si la diferencia presupuesta en la idea misma de creación desapareciera. Esta situación se daría si un par tomara el lugar de Dios. Como lo señala Habermas, esto es justamente lo que pasaría si un ser humano, basado simplemente en sus preferencias, interviniera en la combinación fortuita de las secuencias cromosómicas paternas. En otras palabras, esta intuición religiosa sugiere que el primer ser humano que determinara, a su propia discreción, la "esencia natural" de otro ser humano estaría destruyendo la igual libertad que existe entre personas de igual nacimiento, lo que permite a su vez garantizar su diferencia (Habermas, 2002b, p. 145).

Sin embargo, el argumento según el cual "no deberíamos jugar a ser Dios", expresado de esta forma, sigue siendo un argumento religioso. Y aunque es un argumento poderoso y convincente para algunos creyentes, en una sociedad pluralista tendríamos que ser capaces de encontrar razones que puedan ser razonablemente aceptadas por un público mayor, especialmente si se espera que esos argumentos sean tenidos en cuenta en discusiones públicas institucionalizadas.

En este caso el trabajo del ciudadano secular, así como también del filósofo posmetafísico, consiste en escuchar las doctrinas religiosas para tratar de rescatar el contenido semántico escondido en su interior que pueda ser aceptado y expresado de forma diferente por un público más amplio. Esto es justamente lo que Habermas intenta hacer en el debate acerca de la eugenesia liberal. Como lo veremos en el siguiente acápite, el argumento secular de Habermas sigue la misma línea de pensamiento que el argumento religioso expresado anteriormente.

IV. Traducción secular del argumento religioso

En términos generales, el argumento de Habermas en contra de la eugenesia liberal está basado en la pregunta por el significado y las consecuencias de la indisponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal en relación con la guía de nuestra propia vida y nuestra autocomprensión como seres morales.

Como tal, la perspectiva de Habermas se presenta como una reflexión originada por la reflexividad creciente de una modernidad que se da cuenta de sus propios límites. Para Habermas, "la manipulación genética podría modificar nuestra autocomprensión como especie hasta el punto de que el ataque a las representaciones modernas del derecho y la moral alcanzara al mismo tiempo a fundamentos normativos de la integración social insoslayables" (2002b, p. 42).

Por esto, Habermas afirma lo que él llama una "ética de la especie humana" que engloba rasgos cruciales de la identidad de la especie humana como tal. Estos rasgos pueden ser vistos como los pilares sobre los cuales nuestras concepciones sobre el derecho y la moralidad se han construido. En este sentido, al hacer borrosas las distinciones entre lo crecido y lo hecho, "lo subjetivo" y "lo objetivo", los desarrollos de la biotecnología están afectando gradualmente y socavando tales rasgos.

Primero, entonces, tenemos que describir la idea de Habermas de la "ética de la especie". Necesitamos recordar que Habermas está tratando de desarrollar un argumento que sea concluyente pero también neutral en relación con las diferentes cosmovisiones contemporáneas.

Por esto acerca del tema de la vida del no nacido él trata de mantenerse neutral en relación con concepciones éticas religiosas o naturalistas. Argumentos que afirman o niegan que el embrión, desde el comienzo, posee una dignidad humana y, por ende, debe disfrutar de la absoluta protección de su vida como cualquier otra persona que posee derechos fundamentales no son argumentos éticamente neutrales. Por esto Habermas trata de desarrollar una perspectiva filosófica sumamente abstracta relacionada con una autocomprensión ética apropiada de la especie humana.

Esta óptica no es la misma perspectiva moral descrita anteriormente; tampoco se trata de alguna perspectiva ética particular. Se refiere, en contraste, a aquellas "autodescripciones intuitivas con las que nos identificamos como seres humanos y nos distinguimos de otros seres vivos (es decir, atañen a nuestra autocomprensión como especie)" (Habermas, 2002b, p. 58).

El ser humano tiene una universalidad antropológica que se puede concebir como idéntica en todo contexto. En este sentido, la idea de Habermas de una ética de la especie humana se refiere a las condiciones básicas que deben cumplirse para afirmar y

desarrollar un entendimiento de nosotros como seres normativos, cualquiera que este sea. La ética de la especie se refiere entonces a los elementos mínimos que constituyen la autocomprensión ética de la especie humana sin los cuales no se puede desarrollar ningún punto de vista ético o moral. Es necesario partir desde este punto conceptual abstracto porque los avances de la ingeniería genética están afectando el concepto mismo que tenemos de nosotros como miembros culturales de la especie humana.

Son dos, básicamente, las distinciones que están siendo eliminadas, a saber, la distinción entre lo crecido y lo hecho, y la distinción entre tener un cuerpo y ser un cuerpo. Habermas identifica dos posibles consecuencias negativas de este desdibujamiento de tales distinciones.

La primera de ellas tiene que ver con la posibilidad de que las personas genéticamente programadas podrían dejar de verse a sí mismas como autoras de su propia historia vital. La segunda, por su parte, con la posibilidad de que tales personas podrían dejar de concebirse como incondicionalmente iguales a las generaciones previas.

La primera posible consecuencia negativa se refiere a la relación que existe entre la libertad humana y el hecho de que el material genético del recién nacido ha sido concebido siempre como un "destino" (desde una perspectiva religiosa) o como algo enteramente contingente, esto es, como el producto de un proceso accidental al que la persona tiene que encontrarle sus propias respuestas. Habermas sugiere que, al admitirse un nivel de intervención tan grande sobre las posibilidades de acción de una persona como el que se daría en el caso de las intervenciones a las conformaciones genéticas de otra persona, tal persona podría perder su capacidad para verse a sí misma como la responsable de sus acciones y, en este sentido, perdería una parte esencial de su libertad. Se vería a sí misma en una relación de dependencia absoluta hacia otro ser

humano. Una persona en esta situación entendería su existencia a partir de su visión de haber sido algo “hecho” en vez de algo “crecido” (Habermas, 2002b, p. 76).

Para los seres humanos, ser un cuerpo es, en cierto sentido, una experiencia primaria[55]. La idea de “tener un cuerpo” surge en nosotros únicamente a través de “ser este cuerpo” en el transcurso de nuestras vidas. En palabras de Habermas,

> Como muestra la psicología evolutiva cognitiva, tener cuerpo (*Körper*) es resultado de la aptitud para contemplar, objetivándolo, el proceso de ser cuerpo (*Leib*), aptitud que se adquiere en la juventud. Lo primario es el modo de experiencia del ser cuerpo (*Leib*), “del” que también vive la subjetividad de la persona humana. (2002b, p. 72)

Sin embargo, en el caso de la persona que fue diseñada genéticamente, la idea de “tener un cuerpo” puede volverse primaria, mientras que la idea de “ser un cuerpo” aparecería como algo subordinado y secundario. En consecuencia, la posibilidad de la acción moral puede volverse dudosa.

Una persona moral, para Habermas, necesita pensarse a sí misma como capaz de actuar y juzgar por sí misma. Necesita concebirse como única y no intercambiable, lo que puede presuponer la conciencia de una relación pacífica con su propio cuerpo.

El cuerpo, en este sentido, es la encarnación de la existencia personal. Por esto los enunciados de la primera persona se tornan completamente innecesarios. A partir del cuerpo aprendemos a orientarnos en “el centro” y en “la periferia” y aprendemos a reconocer lo propio de lo ajeno, así como las distinciones entre activo y pasivo, efectuar y suceder, hacer y encontrar, entre otras. Pero,

---

55 Habermas está usando la distinción de Plesnner entre *Leib* y *Körper.*

según Habermas, todo esto es posible solo si la persona se identifica con su cuerpo. "Y para que la persona pueda sentirse una con él parece que el cuerpo (*Leib*) tiene que experimentarse como algo natural, como la continuación de la vida orgánica, autorregeneradora, de la que ha nacido la persona" (Habermas, 2002b, p. 81).

Como puede verse, en lo que constituye claramente una línea de argumentación arendtiana, Habermas está sugiriendo que la posibilidad de cualquier idea de libertad moral requiere una referencia a algo que, por su propia naturaleza, no se encuentra a nuestra disposición. Este elemento es, para Habermas, el hecho natural del nacimiento (Habermas, 2002b, p. 82).

Ahora bien, Habermas no descarta de plano la posibilidad de un escenario más optimista en el cual la persona genéticamente manipulada pueda llegar a asimilar la intención ajena que sus padres impusieron en ella, de la misma forma como lo podría hacer una persona que tiene que vérselas con una larga tradición familiar musical, por ejemplo. En este optimista caso, la persona se apropiaría de las expectativas de sus padres como aspiraciones propias, y las vería como oportunidades y como obligaciones para asumir retos propios. No habría, entonces, sentimientos de alienación con respecto al propio cuerpo ni tampoco tendría lugar restricción alguna en relación con la libertad ética para vivir y sentir que se vive una vida propia.

Para Habermas, sin embargo, la mera posibilidad de un escenario diferente debería ser suficiente para oponerse a la eugenesia liberal. Por lo tanto, mientras no podamos estar seguros de que la armonización de las intenciones propias y las ajenas está garantizada, no se puede excluir la posibilidad de casos disonantes. Y, según Habermas, "es en los casos de intenciones disonantes donde se observa que el destino por naturaleza y el destino por socialización se diferencian en un aspecto moralmente relevante" (2002b, p. 85). Estos eventuales casos de disonancia nos advierten

que una persona genéticamente alterada podría sentir, muy probablemente, que el uso de sus libertades éticas se encuentra bloqueado irremediablemente por un diseño prenatal. No será capaz de concebirse a sí misma como un ser humano verdaderamente libre porque no compartirá por siempre la autoría de su propia vida y de su propio destino con alguien más. Vemos acá claramente las afinidades con el argumento religioso tal y como Habermas lo interpretó. Ambos argumentos señalan que para que uno pueda tener una historia vital propia esta tiene que encontrarse por fuera del arbitrio y la voluntad de un par.

La segunda consecuencia negativa que resultaría de admitir acríticamente tecnologías tales como el DPI se refiere al hecho de que las personas modificadas genéticamente podrían llegar a no reconocerse a sí mismas como fundamentalmente iguales en relación con las generaciones anteriores.

Este segundo caso no se relaciona tanto con la capacidad de ser uno mismo, sino más bien con el hecho de que la eugenesia liberal crearía una relación interpersonal e intergeneracional completamente nueva. "Con la decisión irreversible que una persona toma sobre la composición deseada del genoma de otra persona, surge un tipo de relación entre ambas que cuestiona la suposición hasta ahora obvia de autocomprensión moral en personas que actúan y juzgan autónomamente" (Habermas, 2002b, pp. 87-88).

La programación genética crearía una dependencia irreversible en otra persona, una dependencia que contradeciría la idea de igualdad que se encuentra en la base del Estado democrático y constitucional.

El acto del diseñador-programador es, en principio, completamente unilateral. Como tal, se desarrolla de una forma absolutamente paternalista al establecer el curso de la historia vital de la persona dependiente. A esta última tan solo se le deja la opción de

interpretar tal acto. Las posibilidades de revisarlo o de deshacerlo se encuentran cerradas.

En definitiva, el desdibujamiento de la distinción entre "lo natural" y lo "artificial" que se logra al crear seres humanos diseñados mediante técnicas similares a la DPI implica la exclusión definitiva de una relación simétrica entre tales personas y sus programadores. Esto contradice radicalmente el que es tal vez el presupuesto más importante para toda idea de democracia basada en una comunidad legal y moral de personas libres e iguales: la existencia de relaciones simétricas y recíprocas de mutuo reconocimiento.

En conclusión, para Habermas existe una fuerte conexión entre la contingencia del inicio de la vida, el cual no está a nuestra disposición, y nuestra libertad para darles una forma ética a nuestras vidas. En este sentido, la persona cuyo código genético ha sido alterado prenatalmente, una vez se haya enterado de su condición, puede experimentar dificultades insuperables para verse a sí misma como un miembro igual y autónomo de una asociación de personas libres e iguales.

Hay que notar, sin embargo, que el argumento de Habermas no se refiere solamente a la autocomprensión moral de estas hipotéticas personas que pudieran haber sido producidas a través de los medios del DPI. Su argumento se refiere además a la autocomprensión moral de la especie humana que estaríamos aceptando o presuponiendo al aceptar de forma acrítica tecnologías relacionadas con la eugenesia liberal.

También hay que resaltar que Habermas trata de introducir una fina distinción a partir de la cual se puede dejar espacio para admitir ciertos casos de eugenesia negativa o terapéutica. La distinción se refiere a la actitud que existe detrás de la intervención genética.

En el modelo de la eugenesia liberal, el programador genético asume tanto una actitud optimizadora como una actitud instrumentalizadora frente al embrión por modificar, el cual va a ser “perfeccionado” según un estándar subjetivo.

En contraste, en el caso de las manipulaciones genéticas con fines terapéuticos, el embrión se concibe como la segunda persona que algún día será. Como tal, existe una presuposición contrafáctica bien fundamentada de un posible consenso alcanzado con otra persona capaz de decir sí o no.

Aunque el consentimiento no puede ser obtenido en el momento presente, las intervenciones terapéuticas asumen radicalmente que estas serán confirmadas después. Pero esto solo se invocaría de forma incontestable en aquellos pocos casos en los cuales se busca evitar “males” incuestionablemente extremos que es de esperar que todos rechacemos. En este sentido, en el modelo de Habermas, es tarea del proceso democrático mismo producir criterios lo suficientemente convincentes para definir qué es lo que debe ser concebido como una existencia corporal “sana” y diferenciarla de una “radicalmente enferma”. En sus propias palabras,

> La discusión pública de los ciudadanos sobre la admisibilidad de métodos eugenésicos negativos se reavivará con cada nuevo ítem que aparezca en el índice de enfermedades hereditarias que el legislador tiene que detallar con exactitud [...] la necesidad de justificación a la que se enfrenta el legislador a cada nuevo paso en este sentido es afortunadamente muy grande. La formación de la opinión y la voluntad política general se moverá en una constelación distinta a la del debate sobre el aborto pero estará también profundamente polarizada. (2002b, p. 118)

V. Debilidades de la perspectiva de Habermas

En la parte final de este capítulo presentaré una mirada crítica al argumento de Habermas. Empezaré por notar la forma peculiar que tiene el argumento; posteriormente desarrollaré mi perspectiva crítica en dos pasos. Problematizaré lo que considero que constituye en el argumento de Habermas una valoración no posmetafísica de nuestro mundo de la vida contemporáneo. Finalmente, mediante la presentación de argumentos religiosos diferentes al presentado por Habermas (o diferentes traducciones del mismo argumento), sugeriré que Habermas no está siendo coherente con la fuerza y la flexibilidad que en su reciente perspectiva sobre la religión en la esfera pública le reconoce a la primera.

II. La peculiar forma del argumento de Habermas

Primero, es importante evidenciar que Habermas desarrolla su argumento de una forma bastante peculiar. Él es muy cuidadoso al nunca afirmar que, una vez aceptada de forma general la eugenesia liberal, las consecuencias negativas y devastadoras que él está anticipando efectivamente ocurrirán.

Lo que él afirma, en contraste, es que ya que no podemos descartar tales consecuencias, deberíamos ser extremadamente cuidadosos al adoptar una postura sobre este tipo de nuevas tecnologías. Y esto, como lo vimos, significa prohibir la eugenesia liberal dejando tan solo un espacio muy pequeño para discutir políticamente el significado y el alcance de la eugenesia negativa o terapéutica en casos muy limitados.

El argumento de Habermas podría ser expresado mediante una larga cadena de "podrías". Él afirma que aceptar incondicionalmente el DPI *podría* llevarnos a aceptar la eugenesia liberal.

Aceptar la eugenesia liberal *podría* llevarnos a aceptar la clonación humana. Aceptar la clonación humana *podría* alterar nuestra autocomprensión como seres humanos. Y tal afectación *podría* implicar consecuencias devastadoras para nuestras nociones de autonomía y libertad, y *podría* impactar negativamente los logros universales de la modernidad y la democracia. Y ya que (y esta es la premisa que muchos críticos no notan) no podemos descartar que toda esta larga cadena de "podrías" *podría* en efecto darse, deberíamos prohibir la eugenesia liberal y dejar tan solo una pequeña ventana abierta para discutir democráticamente el significado y el alcance de la eugenesia negativa o terapéutica.

La forma peculiar del argumento tiene que ser reconocida si queremos desarrollar una crítica justa de este. Por lo general, los críticos no notan tal peculiaridad y, por ende, acusan apresuradamente a Habermas de caer en un determinismo genético. Sin embargo, el argumento de Habermas es mucho más fino.

En todo caso, en virtud de su forma peculiar, el argumento de Habermas es muy difícil de refutar. Cualquier persona más o menos familiarizada con los asuntos legales sabe muy bien que probar un hecho negativo es casi imposible. En parte, por esto la institución legal de la presunción de inocencia es también un asunto de sentido común y sana lógica. En efecto, en la medida en que en muchos casos sería casi imposible probar que una persona *no* cometió un crimen por el cual está siendo injustamente acusada, tiene más sentido establecer que la fiscalía tiene la carga de la prueba y, de esa forma, tiene que probar el hecho positivo de la comisión del crimen.

De forma similar, para poder refutar completamente el argumento de Habermas tendríamos que probar un hecho negativo, a saber, que las consecuencias señaladas por Habermas *no necesariamente* tendrían que darse.

En este sentido, incluso si presentamos buenas razones para indicar que aceptar el DPI no necesariamente nos llevaría a aceptar la eugenesia liberal, o para indicar que aceptar la eugenesia liberal no nos llevaría necesariamente a aceptar la clonación humana, o para indicar que aceptar la clonación humana no implicaría necesariamente una alteración devastadora de nuestra autocomprensión como agentes morales libres y autónomos, el argumento de Habermas siempre va a mantener cierta fuerza. En efecto, a menos que nuestros argumentos descarten de forma absoluta la larga cadena de "podrías" de Habermas, algo que es imposible de hacer, el argumento de Habermas siempre tendrá como respuesta un amenazante "sí, pero qué tal si...".

III. ¿De vuelta a la metafísica?

A pesar de lo difícil que resulta enfrentar el argumento de Habermas, creo que una forma de hacerlo es indicando que la cadena de "podrías" de Habermas está construida sobre una premisa ilegítima y poco habermasiana. En otras palabras, considero que en la medida en que los miedos de Habermas se basan en una interpretación no posmetafísica de nuestro mundo de la vida, tal cadena de "podrías" no es consistente con la misma filosofía de Habermas.

Como lo vimos, para Habermas, uno de los roles del filósofo posmetafísico es defender la pluralidad y la riqueza del mundo de la vida. Sin embargo, el filósofo debe entender y aceptar que la totalidad del mundo de la vida que está defendiendo no es la misma totalidad representada por el Uno de la metafísica. En palabras de Habermas, "las imágenes míticas y religiosas del mundo, y también las metafísicas, se debieron a una proyección objetualizadora de la unidad solo intuitivamente sabida del mundo de la vida sobre el plano del saber explícito" (1990, p. 183).

Si olvidamos tal diferencia, terminamos reificando la totalidad del mundo de la vida como si fuera la idea especulativa del Uno de la metafísica. Sin embargo, esto es justamente lo que Habermas está haciendo cuando se muestra tan seguro de los detalles, rasgos y potencialidades de nuestro mundo de la vida:

> Nuestro mundo de la vida está concebido en cierto sentido "aristotélicamente". En la vida cotidiana diferenciamos sin pensarlo dos veces la naturaleza inorgánica de la orgánica, las plantas de los animales y la naturaleza animal, a su vez, de la naturaleza racional-social del ser humano. La pertinacia de esta división categorial, a la que ya no va unida ninguna pretensión ontológica, se debe al entrecruzamiento de perspectivas y formas de habérselas con el mundo (cruce que puede analizarse siguiendo el hilo de los conceptos aristotélicos fundamentales). (Habermas, 2002b, pp. 64-65)

En gran medida, sobre la base de esta observación Habermas indica más adelante que el desarrollo de la tecnología genética puede llegar a afectar las categorías que en el mundo de la vida separan claramente lo producido (artificialmente) de lo que ha sido "crecido" por naturaleza (Habermas, 2002b, pp. 66-67).

De acuerdo con Habermas, tal distinción, tan arraigada en nuestro mundo de la vida, hace posible una distinción adicional entre dos modos de acción, a saber, el uso técnico de la materia inerte, por una parte, y, por la otra, la actitud terapéutica hacia la naturaleza orgánica. En este sentido, la empatía que sentimos de forma "natural" hacia la vida orgánica se relaciona con la sensibilidad del propio cuerpo y la diferencia evidente que vemos con el mundo de los objetos manipulables.

Ahora bien, considero que con estas afirmaciones Habermas está de hecho confundiendo de forma ilegítima el mundo

cotidiano con la idea mucho más compleja del mundo de la vida. Al hacer esto, Habermas está muy cerca de convertir el mundo de la vida de su filosofía posmetafísica en el Uno absoluto y totalizante de la metafísica.

Es innegable que en nuestra vida cotidiana asumimos todas las distinciones que Habermas menciona. Sin embargo, esto no anula la posibilidad de que nuestro mundo de la vida sea más complejo de lo que esas presuposiciones parecen sugerir. Por lo tanto, si este es el caso, como creo que lo es, esto podría significar que nuestro mundo de la vida cuenta con los elementos necesarios para responder positivamente a las consecuencias negativas que Habermas está previendo. No es tan claro entonces en qué sentido el problematizar las distinciones entre lo que es crecido y lo que es hecho va a poner en un peligro tan grande nuestro mundo de la vida[56].

Aunque Habermas afirme que tales distinciones no tienen un carácter ontológico tradicional, él no parece estar dispuesto a aceptar el corolario de esa idea, a saber, que la distinción entre lo que es crecido y lo que es hecho es susceptible de reinterpretaciones y alteraciones a partir de los cambios tecnológicos y científicos (Mendieta, 2004, p. 732).

La historia y evolución del ser humano han sido una mezcla permanente entre lo que es crecido y lo que es hecho. Como lo señala Mendieta, bien podríamos decir que la evolución de la mano humana se debió en gran medida a la invención de las herramientas. De forma similar, la invención de la agricultura y el uso del fuego determinaron el tipo de "animal natural" que es el ser humano contemporáneo.

---

56 Véanse, en un sentido similar, Christiansen (2009) y Mendieta (2002).

Aunado a lo anterior, los animales "naturales" que constituyen una compañía permanente para el ser humano —esto es, las vacas, los perros, los caballos, los cerdos, etc.— han sido domesticados y alterados, y bien se podría decir que se trata de creaciones "artificiales" del ser humano.

Es un hecho que los seres humanos nos hemos "creado" a nosotros mismos en el proceso de domesticación y control de la naturaleza. Al domesticar la naturaleza nos hemos transformado a nosotros mismos. Por esto Mendieta tiene razón al concluir que la domesticación de la naturaleza ha representado también la domesticación de nuestra propia naturaleza. En otras palabras, la humanización de la naturaleza ha sido equivalente también a la "desnaturalización de la humanidad" (Mendieta, 2004, p. 733).

Parece entonces que nuestro mundo de la vida es mucho más complejo de lo que Habermas está suponiendo. Por ende, a menos que Habermas quiera afirmar que tiene un conocimiento claro y evidente del mundo de la vida, él simplemente no puede afirmar que la distinción entre lo que es crecido y lo que es hecho es tan fundamental que cualquier cosa que se le oponga lo afectaría de forma devastadora.

Ahora bien, la larga cadena de "podrías" no es eliminada por estos comentarios críticos. No obstante, estos últimos son útiles para sugerir que tal cadena podría estar basada en una presuposición controversial y problemática, cuasimetafísica, que Habermas no debería aceptar.

III. Otras voces religiosas

Considero que, además de lo anterior, también se podría afirmar que haríamos bien en analizar con más detenimiento la idea de Habermas según la cual "en los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como

irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos" (Habermas, 2006a, p. 115).

En efecto, es posible que si escuchamos y traducimos de forma cuidadosa algunas de esas voces religiosas, lleguemos a concluir que tal vida que Habermas está concibiendo como potencialmente sin esperanza, es decir, la vida del ser humano intervenido genéticamente, es, en contraste, una vida tan potencialmente autónoma y libre (aunque también lo contrario) como la vida del resto de nosotros.

Como lo vimos, el argumento de Habermas se presentó como una traducción secular de una intuición religiosa contenida en el Génesis 1:27.

Sin embargo, el mismo pasaje puede ser susceptible de una traducción diferente. En efecto, bien se podría decir que el Génesis 1:27 contiene el mensaje asegurador de que incluso si otro ser humano interviniera en mis rasgos genéticos, este simple hecho no sería suficiente para que tal ser humano se convirtiera en Dios. A la larga, esa persona también habría sido creada por Dios a su imagen y semejanza y ninguna acción humana puede cambiar tal jerarquía.

Habermas interpreta el pasaje del Génesis en términos prescriptivos. Por esto, para él, los seres humanos nunca deberían intentar ser dioses, lo que ocurriría si la clonación humana o incluso si la eugenesia liberal fueran ampliamente aceptadas.

Considero, no obstante, que el pasaje también puede ser interpretado de una forma descriptiva. En este sentido, la riqueza del pasaje consiste en recordarnos que, hagamos lo que hagamos (y esto incluye la eugenesia liberal y la clonación humana), al final, la diferencia entre Dios y los seres humanos jamás desaparecerá. Simplemente nunca seremos capaces de nivelar la diferencia absoluta que existe entre el creador y la creatura.

Existen, de hecho, una gran variedad de perspectivas religiosas que, basadas en la idea anterior, desarrollan interpretaciones en el sentido indicado.

En lo que sigue quiero explorar brevemente lo que dos tradiciones religiosas diferentes, el judaísmo y el islamismo, nos podrían indicar en este complejo debate.

De acuerdo con el investigador judío Yitzchok Breitowitz, la idea según la cual la humanidad es hecha a imagen y semejanza de Dios contiene de suyo una tensión intrínseca. Es bueno recordar que en el Génesis encontramos dos paradigmas diferentes de Adán.

En el capítulo 1, Adán es descrito en términos casi divinos. Así, ser la imagen de Dios implica autonomía, poder y la capacidad para juzgar, crear y dominar. Los seres humanos se conciben de esta forma como colaboradores en la tarea divina de mejorar el mundo. Desde esta perspectiva, de acuerdo con Breitowitz, no existe nada de malo con que el ser humano "intente jugar a ser Dios"; al contrario, esto es justamente lo que tiene que hacer. Para él, el capítulo 1 del Génesis "invita al ser humano a ser un actor, un interventor, un reformador, un transformador puesto que solo así llega a ser una ejemplificación de la imagen divina" (2002, pp. 326-327; traducción libre).

Por otra parte, el capítulo 2 del Génesis parece ofrecer una visión diferente de la humanidad. En la medida en que los seres humanos son hechos a partir del polvo de la tierra, su misión no es conquistar y dominar, sino preservar y proteger.

En este sentido, el Génesis nos presenta una tensión entre la grandeza y el poder de los seres humanos (capítulo 1), y la sumisión a los misterios del universo y de lo divino (capítulo 2).

Esta tensión marca el destino contradictorio con el que tienen que vivir los seres humanos: por una parte, tienen que ejercitar su poder, su sabiduría, su control, pero, a la vez, tienen que reconocer

la necesidad de someternos a aquello que es absolutamente grande y omnisapiente:

> Si solamente encarnamos el aspecto redentor del ser humano que aparece en el capítulo 2 del Génesis, nos situamos en un estado de quiescencia, pasividad e inmovilización. Si, al contrario, tan solo enfatizamos el capítulo 1 del Génesis, entonces asumimos una arrogancia y un orgullo que terminarán por ser autodestructivos, en la medida en que transitamos un camino, la vieja pendiente resbaladiza, que nos llevaría a toda clase de horrores, algunos de los cuales han sido vistos y experimentados en las tragedias del siglo XX, y algunos de los cuales tristemente continuamos experimentando hoy. (Breitowitz, 2002, p. 327; traducción libre)

Sobre la base, entonces, de que la única opción viable es intentar lograr un balance precario entre las dos visiones alternativas —contradictorias, pero también complementarias de lo que es el ser humano y sus relaciones con el mundo y con lo Divino—, Breitowitz se pregunta acerca de los propósitos legítimos que la tradición judía podría encontrar para justificar la creación humana a través de la clonación.

Para empezar, Breitowitz encuentra el mandamiento de ser fecundos y multiplicarse. En este sentido, recuerda que la infertilidad es un problema físico y emocional muy serio para los judíos que intentan seguir fielmente la tradición (Breitowitz, 2002, p. 331).

Ahora bien, como lo vimos, una de las principales inquietudes de Habermas se refiere a la posibilidad de que un ser humano clonado no sea capaz de desarrollar su vida de una forma autónoma y reflexiva. Sin embargo, si tenemos en cuenta la perspectiva de Breitowitz, parece que la tradición judía tiene suficientes elementos para ayudarnos a comprender que tal miedo puede

ser infundado. De acuerdo con Breitowitz, en la medida en que el judaísmo no cree que la biología sea equivalente al destino, entiende que los seres humanos son más que la suma de sus genes. De acá, según él, la tradición judía consideraría los clones como individuos autónomos (Breitowitz, 2002, p. 337).

Breitowitz se refiere a un pasaje del Talmud que ilustra lo anterior. Claramente, el Talmud no habla del ADN. Sin embargo, sí habla del *mazal.* De acuerdo con Breitowitz, el *mazal* es un término usado para referirse a la constelación bajo la cual uno nació, esto es, para referirse a ciertas propensiones naturales fuertemente incorporadas. Así, con este término el Talmud intenta explicar la tensión existente entre los rasgos de la personalidad humana que parecen ser inmutables e incambiables, por una parte, y la habilidad de tomar decisiones autónomas, por la otra.

Según el Talmud, si una persona nace bajo el planeta rojo de Marte, inevitablemente derramará sangre, ya que amará verla. Esto es algo que no puede cambiar. Pero él sí puede escoger ser un *schochet* (carnicero), un *mohel* (la persona encargada de las circuncisiones) o un asesino (Talmud Shabbat 156a).

Para Breitowitz esto es sumamente importante porque indica que efectivamente una persona nace con ciertos patrones inmutables, los cuales, no obstante, pueden ser sublimados y canalizados de formas positivas y constructivas. Esto es posible porque toda persona posee también lo que la tradición judía llama el *neshama*, o el *Tzelem Elokim,* que es justamente lo que le permite dirigir, sublimar y canalizar las propensiones naturales.

Según Breitowitz, así es justamente como deberíamos ver a los clones. Así, "la noción del clon como un ser psicológicamente agobiado, sin noción de sí mismo, es una percepción falsa" (Breitowitz, 2002, p. 338).

Expresado en términos seculares, esto equivale a afirmar que una persona intervenida genéticamente no se encontraría

en una situación de determinación mayor a la nuestra. Esto es justamente lo que Mendieta señala al afirmar:

> Las personas sometidas a ingeniería genética tienen que enfrentarse al "estar arrojado en el mundo" que caracteriza su existencia tanto como la nuestra. Un clon no es menos responsable de su historia vital que nosotros. Una historia vital nunca está determinada por un genotipo, ya que éste lo único que hace es proporcionar el material, por así decirlo, a partir del que nosotros construimos el sentido de nuestros planes de vida. (2002, p. 105)

Ahora bien, parece claro que en relación con el DPI se podrían aplicar las mismas observaciones hechas para la clonación. Existe, sin embargo, una consideración adicional que quiero presentar.

Mark Popovsky, otro académico judío, señala que los padres que emplean esta técnica, sin duda, quieren darles a sus hijos las mejores posibilidades para tener una vida saludable y feliz (Popovsky, 2007, p. 701). De acuerdo con él, los mandamientos bíblicos contenidos en el Levítico 19:16, implican una obligación de trabajar activamente por la salud y el bienestar de los otros. En este sentido, según él,

> ...cualquier judío que tenga la habilidad de evitar el sufrimiento de otra persona y no lo hace viola este precepto. Y los padres que no garantizan activamente la salud de sus hijos son especialmente culpables [...]. A primera vista, este principio de beneficencia sugiere que un padre debería (o, al menos,

> podría) usar la tecnología del DPI para tener un hijo libre de alguna enfermedad genética. (Popovsky, 2007, pp. 700-701)[57]

Este deber de raíces judías se puede traducir en un deber secular compatible con la clase de reflexividad moderna que Habermas cree que puede estar siendo amenazada por la eugenesia liberal. En efecto, usando el lenguaje de la libertad comunicativa y la vulnerabilidad física y simbólica, podemos hablar de un deber de asegurar el bienestar de otros seres humanos. En este sentido, según Mendieta,

> ...no sólo se nos permite al menos prevenir que otros seres humanos sufran, sino que estamos obligados a buscar el bienestar de los otros, especialmente si ese bienestar está en nuestras manos. Este argumento también n se aplica a nuestro deber con las generaciones futuras y, de este modo, podemos decir que la flecha del tiempo apunta en la dirección del futuro. (2002, p. 109)[58]

Desde esta perspectiva, las mismas premisas de la modernidad que tanto defiende Habermas parecen recomendar la aceptación y el uso del DPI e incluso de ciertas formas de optimización genética[59].

---

[57] La perspectiva de Popovsky, sin embargo, es bastante matizada y señala varios requerimientos que se tendrían que cumplir para usar la tecnología del DPI. Véase Popovsky (2007, p. 710).

[58] En este texto Mendieta interpreta, desde una perspectiva habermasiana, el "principio preventivo" de Peter Singer.

[59] Como lo señala Mendieta, "ya no se trata, entonces, de prohibir legalmente la eugenesia liberal, sino más bien de buscar el desarrollo de políticas y de legislación que permitan el acceso igualitario a los beneficios de las tecnologías genómicas. Y buscar desarrollar estas políticas no es una mera capitulación a

Existen dentro de la tradición islámica ciertas intuiciones que no parecen estar muy lejos de la perspectiva judía analizada previamente.

Mohammad Motahari Farimani presenta una perspectiva islámica que justificaría la misma idea que proponemos y que de cierta forma el argumento judío confirmaba, a saber, que nunca seremos capaces de nivelar la diferencia existente entre Dios y sus criaturas. En efecto, para él, "el acto de creación realizado por Dios es de una naturaleza completamente diferente a la 'creación' hecha con base en desarrollos tecnológicos. La creación que se predica de Dios no puede ser predicada también de la ciencia" (Motahari, 2007, pp. 145-146; traducción libre). Desde esta perspectiva, una vez Dios aparece como el creador único, clonar es algo sin mayores consecuencias.

Para llegar a esta conclusión, Motahari usa la distinción realizada por Avicenna entre la causa real y la causa preparatoria. Desde este marco ontológico,

> Cuando los biólogos clonan, están haciendo todo lo posible para que se den las condiciones requeridas para la aparición de un fenómeno. Pero no por esto "crean" el fenómeno. En lo fundamental ellos no traen nada a la existencia. Por ende, si un biólogo muriera antes de completar un proyecto de clonación, el producto, sin embargo, le sobreviviría. Los biólogos no son ni creadores ni causas. Son simples preparadores o facilitadores, y su rol, en ese sentido, no difiere al rol del agricultor que

hechos consumados de carácter comercial, médico y científico, sino más bien el acto político jurídicamente sancionado de una conciencia moral autorreferencial moderna y posconvencional" (2002, p. 110).

> produce un cultivo o del rol de unos padres que producen un embrión. (Motahari, 2007, pp. 147-148; traducción libre)[60]

Desde esta perspectiva, los avances teóricos y tecnológicos de la biología moderna, en relación con la reproducción humana, no han borrado la línea entre el acto divino de la creación y las capacidades humanas[61].

Ahora bien, en la medida en que no existe una autoridad religiosa definida que represente a todos los musulmanes, es un asunto delicado afirmar que tal o cual perspectiva representa la interpretación "correcta" o al menos la "más aceptada". Por esta razón, una *fatwa* (opinión legal) acerca de la aplicación de una innovación científica o tecnológica es difícil de obtener. En todo caso, varios académicos, al estudiar las intenciones de la ley en el islam (*maqasid al-shar*), suelen afirmar que el islam enfatiza enormemente que todas las investigaciones científicas deben obtener el mayor beneficio posible y, a la vez, evitar en lo posible también los daños (Agha Al-Hayani, 2008, p. 788).

Después de que se anunciara al mundo en 1997 que la oveja Dolly había sido clonada, varios académicos y científicos musulmanes organizaron dos conferencias para discutir la clonación desde una perspectiva islámica. Tales conferencias estuvieron a cargo de la Organización Islámica de las Ciencias Médicas (IOMS) y la Academia Internacional Islámica Figh (IIFA)[62].

De acuerdo con las conclusiones de las conferencias, la clonación no pone en cuestión nada de la creencia islámica. Allah es

---

60 Motahari afirma estar usando las siguientes fuentes del Qur'an: The Qur'an 56/63-64, 56/58-59. (2007, p. 151).

61 Véase también Fatima Agha Al-Hayani (2008, p. 793).

62 En su texto Mohammed Ghaly ofrece un análisis muy completo de estas conferencias. Véase Ghaly (2006, pp. 26-27).

el creador del universo, pero él ha establecido el sistema de causa y efectos en el mundo. Por eso, cuando plantamos una semilla en la tierra, es realmente Allah quien produce el efecto. Dios es siempre el Creador; el ser humano, el sembrador[63].

Ahora bien, sobre los temas menos complejos relacionados con la fertilización *in vitro*, investigación de células embrionarias y el DPI, el debate islámico no es demasiado diferente al judío.

En efecto, la técnica de la fertilización *in vitro* (FIV), esencial para el DPI, fue aprobada por los académicos musulmanes si las siguientes condiciones se cumplen: el proceso debe ser llevado a cabo por una pareja casada, durante su matrimonio, con el consentimiento de ambos, y los embriones no usados deberán ser destruidos si el matrimonio termina o alguno de ellos muere (Ghaly, 2010, p. 25).

De acuerdo con Agha Al-Hayani, la mayoría de los académicos musulmanes no tiene ningún problema con la FIV pues la consideran un procedimiento científico compasivo y humano (Agha Al-Hayani, 2008, pp. 791-792).

Desde esta perspectiva, entonces, el DPI debería ser fomentado si, además de cumplir las condiciones mencionadas para la FIV, puede salvar al feto de heredar trastornos genéticos y reducir la posibilidad de tener que terminar el embarazo después del diagnóstico de un trastorno genético altamente probable (Zahraa & Shafie, 2006, p. 164)[64].

---

63 En todo caso, hay que advertir que la mayoría de los participantes en estas conferencias concluyeron que la clonación solo era permisible en animales y plantes porque en los seres humanos crearía problemas morales y sociales extremadamente complejos. Ghaly, empero, también recuerda que hubo varias perspectivas a favor de la clonación. Una de ellas fue la del antiguo juez de la Corte Suprema de Kuwait Abd Allah Muhiammad (2006, pp. 26-27).

64 Según Zahraa y Shafie tres *hadits* (tradiciones proféticas) respaldan esta visión. Para ellos, “los beneficios tecnológicos del DPI deberían utilizarse para crear una comunidad musulmana saludable” (2006, p. 164; traducción propia).

En conclusión, de forma similar a la tradición judía expuesta anteriormente, parece que la tradición islámica es capaz de apoyar el uso del DPI si se usa para beneficiar a la humanidad y para aliviar el sufrimiento.

Por lo tanto, tal y como Habermas lo sugiere, hacemos bien al escuchar con cuidado los argumentos religiosos que se proponen en los debates políticos contemporáneos. La idea secularista según la cual la religión y el progreso científico y tecnológico son incompatibles es sencillamente falsa.

Sin embargo, parece que una buena cantidad de argumentos religiosos nos indican traducciones que fundamentan una perspectiva diferente a la ofrecida por el mismo Habermas. En efecto, esos argumentos señalan que, a la larga, la vida de un ser humano intervenido genéticamente (una vida que Habermas está creyendo potencialmente perdida) podría ser, en contraste, tan llena de autonomía, libertad y felicidad (pero también de sus opuestos) como la vida del resto de nosotros.

Capítulo 6
Tres críticas a la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública

En este capítulo final presentaré una perspectiva crítica de la exégesis y reconstrucción desarrolladas en la segunda parte del libro. Con esto busco resaltar algunas de las deficiencias y debilidades de la propuesta de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. Presentaré en concreto tres críticas. Primero, señalaré que, en muchos casos, las comunidades religiosas, además de comunidades de interpretación, son agentes sociales poderosos que difícilmente pueden ser caracterizados como democráticos y deliberativos (I). En mis últimas dos críticas problematizaré la constante ambivalencia de Habermas acerca de la permanencia de la religión. En la segunda crítica haré referencia al hecho irremediable de la mortalidad humana para sugerir una respuesta positiva al tema de la permanencia de la religión (II). Finalmente, en mi tercera crítica intentaré ofrecer una respuesta afirmativa a la misma pregunta desde una idea levemente distinta, a saber, la idea del irreducible valor del individuo humano. Esta idea, además, nos permitiría cuestionar el énfasis excesivo de Habermas en el valor político de la religión (III).

I. Comunidades religiosas no democráticas

Como lo mostré en el capítulo 1, Habermas ofrece un concepto doble de sociedad basado en las relaciones dinámicas de los sistemas y los mundos de la vida. Este concepto doble le permitió presentar una explicación de la evolución y el progreso humanos lo suficientemente compleja para poder asumir una perspectiva normativa que no se redujera, sin embargo, a una visión parcial eurocéntrica del desarrollo humano. Si Habermas efectivamente logró o no su cometido es un asunto que no analizaremos acá.

Lo que sí podemos señalar, como lo hicimos en el capítulo primero, es que en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas le dio demasiada relevancia el aspecto sistémico de su análisis en perjuicio del mundo de la vida. De cierta forma, *Facticidad y validez* busca corregir esta deficiencia al aclarar la importancia que tiene el poder comunicativo para garantizar y legitimar la integración de las sociedades complejas contemporáneas, en especial a través del derecho.

Esto implica que el mismo funcionamiento de los subsistemas requiere un lenguaje común capaz de percibir y articular los asuntos relevantes de la sociedad. Requiere entonces la operatividad del lenguaje ordinario que circula a lo largo de la sociedad y que va más allá de los códigos especiales de cada uno de los subsistemas de la sociedad (Habermas, 2005, p. 434).

El hecho de que el lenguaje ordinario deba ser usado tanto en la esfera política pública como en el congreso para atender los problemas sociales indica que ni la política ni el derecho pueden ser concebidos como sistemas autopoiéticamente cerrados. Como corolario de esto, el sistema político constitucionalmente estructurado se mantiene abierto siempre al mundo de la vida. La formación "institucionalizada de la opinión y la voluntad depende de los suministros provenientes de los contextos informales de comunicación

del espacio público ciudadano, de la red de asociaciones y de la esfera privada. Con otras palabras: el sistema político de acción está inserto en los contextos del mundo de la vida" (Habermas, 2005, p. 432).

Habermas sabe muy bien que los suministros que vienen de esos contextos informales son muy diferentes, en la medida en que el poder de los variados actores de la sociedad civil es, de hecho, muy diferente. En sus propias palabras:

> Los actores que aparecen en el escenario de la esfera pública política conforman una jerarquía, en función de la categoría de poder o del "capital" de que disponen en cada caso. Las oportunidades propicias para transformar el poder en influencia pública a través de los canales de la comunicación de masas están distribuidas de una manera desigual. Algunos de esos tipos de actores tienen con mayor frecuencia mejores posibilidades de intervenir que otros. (2009, p. 170)

Habermas ha usado reiteradamente el término "poder social" como una medida para las posibilidades que tiene un actor en el contexto de sus relaciones sociales para afirmar su propia voluntad e intereses, incluso contra la oposición de los otros (Habermas, 2005, p. 243). Este poder "se basa en el orden de estatus dentro de una sociedad estratificada y se deriva por regla general de las posiciones en el interior de los sistemas sociales funcionales" (Habermas, 2009, p. 167). Por esto en las sociedades capitalistas el poder económico es la forma dominante de poder social.

Basado en estas distinciones conceptuales, en *Facticidad y validez* Habermas distinguió dos clases generales de actores en la esfera pública. Por una parte, estarían los actores que se originan en la esfera pública misma y participan de esta forma en su reproducción; por la otra, los actores que ya ocupan un lugar en la vida pública de la sociedad. Estos actores se valen

de un espacio preexistente. Los grupos de interés organizados estratégicamente que se hallan anclados en los varios subsistemas sociales son un claro ejemplo de esta última clase de actores. Son estos los que poseen poder social a partir del cual pueden afectar de una forma relativamente fácil el sistema político a través de sus participaciones en la esfera pública. Estos actores, más que "surgir" de la esfera pública, "entran" en ella y la utilizan para sus propios intereses.

Habermas es consciente de que estos actores pueden constituirse en un obstáculo para su idea de una democracia deliberativa. De hecho, son estos actores los que se han tomado efectivamente las esferas públicas de las democracias occidentales y han impuesto sus intereses en ellas. En muchos casos esto suele ocurrir no solo a partir de sus intervenciones públicas, sino de la manipulación de la opinión pública o de la influencia directa y oculta en la administración y en la economía.

Sin embargo, en las sociedades contemporáneas no se puede prescindir de estos actores, pues hacen parte de su desarrollo sistémico. Por esto en el modelo de Habermas el poder social se debe convertir en poder político, o en influencia sobre el poder político, de una forma transparente, esto es, a través de los canales públicos tradicionales no manipulados. En otras palabras, se trata de usar un lenguaje público y abierto que ofrezca y evidencie las razones detrás de la defensa de sus intereses.

El problema es que en muchas sociedades las iglesias o las comunidades religiosas se han convertido en actores que claramente ostentan este tipo de poder social ilegítimo, ya sea porque tienen también un poder económico de base mucho mayor a los demás actores sociales o porque, de una u otra forma, hacen parte del poder burocrático del Estado.

Por esto parece fácil dudar de sus poderes emancipatorios. Estas organizaciones religiosas usan de forma ilegítima su poder en

la esfera pública para, por ejemplo, bloquear la discusión de ciertos temas o argumentos e impedir su uso en los procesos de deliberación y toma de decisiones institucionalizados.

En muchas ocasiones, este ha sido el caso de la Iglesia católica en las sociedades de América Latina. De ahí que el enfoque de Habermas podría no ser lo suficientemente útil para abordar los asuntos relacionados con la participación de los grupos religiosos en las esferas públicas de estas sociedades.

La perspectiva que Habermas está desarrollando sobre la religión parece asumir que el poder de las comunidades religiosas yace por completo en su "estatus moral". Esto es algo que él mismo llega a reconocer de forma explícita al discutir sus ideas en relación con el grupo de actores que proceden de la sociedad civil. En sus propias palabras,

> Estos actores no poseen "poder" en sentido estricto, a excepción del poder de la organización frente a sus propios miembros. La influencia pública de dichos actores se basa más bien en el "capital social" o "cultural" que han acumulado en forma de ligaduras sociales, de visibilidad y eficacia mediática, de celebridad y reputación o (como ocurre, por ejemplo, con las iglesias) en términos de "estatuto moral". (2009, p. 167)

Sin embargo, es claro que en muchos países de Latinoamérica, Colombia por ejemplo, el poder de la Iglesia católica, y ahora el de muchos grupos cristianos de diversas denominaciones, va más allá del simple estatuto moral y llega a asimilarse a un gran poder social.

En Latinoamérica, en asuntos relacionados con el género, la sexualidad y los derechos reproductivos difícilmente se puede caracterizar la Iglesia católica como un actor democrático,

emancipatorio y deliberativo[65]. Como lo señala Lemaitre, esto se debe principalmente a dos razones. Primero, la Iglesia católica ha bloqueado sistemáticamente la deliberación y la participación política. Segundo, cuando el debate ha podido realizarse, el contenido de sus participaciones ha sido abiertamente discriminatorio en contra de las mujeres y los homosexuales.

El mismo desarrollo de los Estados-nación en Latinoamérica se ha dado en el contexto delineado por el poder social y económico de la Iglesia católica. Por mucho tiempo el catolicismo fue la religión oficial del Estado o la sociedad, y aunque esta situación ha cambiado, lo cierto es que el poder de la Iglesia le sigue permitiendo ejercer una gran influencia en los asuntos políticos de estos países. La idea misma de libertad religiosa se ha desarrollado en un campo donde la Iglesia católica siempre tuvo un excesivo poder fáctico.

Existe entonces una gran diferencia entre el poder, pasado y actual, de las comunidades religiosas dentro de los países del Norte (gran parte de Europa y los Estados Unidos) y los países del Sur, en especial los de Latinoamérica.

En este último caso, la homogeneidad de la afiliación religiosa de sus sociedades y la influencia histórica de la Iglesia católica crean una situación diferente para la cual la propuesta de Habermas puede no ser totalmente apropiada[66].

---

65 Véase Lemaitre (2009, pp. 286-304). Como consecuencia de esto se podría afirmar que posiblemente la propuesta de Habermas simplemente no está pensada para sociedades "no pos-seculares", tal y como él las entiende (ver capítulo 4). Esta crítica la he desarrollado en Aguirre, 2016b. A pesar de esto, en Aguirre, Pabón y Silva (2015a, 2015b 2016a y 2016b), hemos mostrado la relevancia de la perspectiva de Habermas para analizar ciertos casos de la realidad político-jurídica colombiana.

66 Véase Lemaitre (2009, pp. 301-302).

Es pertinente recordar que, además del poder social, Habermas también se refiere a otra clase de poder que puede tener efectos tanto emancipatorios como restrictivos: el poder de los medios de comunicación.

Esta clase de poder, basado en la tecnología y la infraestructura de los medios masivos de comunicación, consiste generalmente en la competencia para decidir acerca del contenido que se presenta y, a la vez, acerca de su formato (Habermas, 2009, p. 168). Se trata de un poder dinámico y abierto, en la medida en que puede ser usado por cualquier otro agente social o comunicativo. En este sentido, por ejemplo, los políticos y los partidos políticos son proveedores privilegiados de información. Lo mismo puede decirse de los representantes de los subsistemas funcionales. En efecto, en palabras del propio Habermas, "Gracias al alto nivel de organización y a sus mayores recursos materiales, los *lobbys* y los grupos con intereses particulares (*special interest groups*) están en condiciones de aprovechar las técnicas profesionales del trabajo de la esfera pública y del marketing político para transformar su poder social en influencia política" (2009, pp. 169-170).

Una vez hemos asimilado al poder social el poder que en sociedades como las latinoamericanas ostenta la Iglesia católica, es fácil concluir que también disfruta de un gran poder mediático. Por esto es común ver a los representantes de las jerarquías eclesiásticas realizar constantemente declaraciones que gozan de un lugar privilegiado en los medios de comunicación. Estas declaraciones, como es sabido, suelen tener un contenido bastante restrictivo en relación con los derechos sexuales y reproductivos.

En nuestras sociedades la Iglesia católica no puede ser considerada un actor ordinario. Además, dado su carácter antipluralista y antideliberativo, al menos en relación con ciertos temas, como los derechos sexuales y reproductivos, parece que la propuesta de Habermas pertenece a un contexto en el cual

ninguna organización religiosa se constituye como una fuerza social mayoritaria. Como lo señalan Hoyos y Rueda, "Al hacer una retrospectiva, tan solo panorámica, del papel que en América Latina ha tenido la religión cuando ha 'hablado' en la arena pública, uno se encuentra con un cuadro desalentador" (Hoyos, 2011, pp. 16). Entre las muchas causas para la desesperanza en relación con las actuaciones de las comunidades religiosas de América Latina podemos contar las siguientes: muy pocos llamados a la solidaridad con los más desprotegidos; tímidas o inexistentes defensas de las reformas requeridas por las sociedades latinoamericanas (reformas agrarias, educativas, laborales, etc.); débiles denuncias de las desapariciones y los crímenes de Estado; poca movilización del potencial crítico de los creyentes en relación con los cambios sociales o al menos algo como una forma de oponerse a los desarrollos salvajes del capitalismo neoliberal antiecológico. En contraste con estas ausencias, la Iglesia católica, y ahora también las diferentes iglesias cristianas, han manifestado una oposición permanente a los cambios jurídicos que simplemente desarrollan derechos fundamentales reconocidos por la Constitución (por ejemplo, en temas relacionados con la interrupción voluntaria del embarazo, el derecho a una muerte digna, el reconocimiento institucional a modelos plurales de familia, etc.)[67]. También resulta reprochable la participación, activa o pasiva, de parte de estas comunidades religiosas en la permanente manipulación de la fe con fines políticos llevada a cabo por dirigentes políticos latinoamericanos. En definitiva, "Las voces que, en América Latina, escapan a la inercia indiferentista de las religiones institucionalizadas son escasas, ocasionales, personales y, en todo caso, inferiores en número a aquellas que

[67] Véanse Aguirre et al. (2015a, 2015b 2016a, 2016b).

inspiradas en los ideales de la ilustración se empeñan por ofrecer salidas a la exclusión, la injusticia, el abandono" (2011, pp. 17).

A lo que esta crítica apunta, por ende, es a indagar por la necesidad de encontrar formas de limitar el poder de ciertos agentes religiosos, formas no contempladas en la propuesta de Habermas, quien, desde este punto de vista, tal vez está siendo demasiado optimista en relación con los poderes emancipadores de las organizaciones religiosas.

Esta crítica está relacionada también con las ambigüedades de Habermas a la hora de especificar el rol que el Estado democrático puede desempeñar en promover los procesos de aprendizaje que los religiosos y los seculares deben desarrollar para cumplir sus deberes como ciudadanos democráticos.

Como lo vimos, para legitimarse, el Estado democrático no necesita recurrir a cosmovisiones religiosas o metafísicas. Sin embargo, es válido preguntarse si la situación es diferente en relación con las expectativas motivacionales de los ciudadanos.

Los ciudadanos de una democracia deliberativa deben concebirse a sí mismos como autores de las leyes y no solo como simples súbditos. En palabras de Habermas,

> Las motivaciones y actitudes que se esperan de los ciudadanos —en su papel de colegisladores democráticos— tienen poco que ver con la obediencia prestada a las leyes coercitivas que regulan la libertad. Los ciudadanos han de ejercer sus derechos de comunicación y de participación de manera activa no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino en pro del bien común. Y esto exige un componente mayor de motivación, que no es posible imponer por vía legal. (2006a, p. 110)

Por esta razón, para Habermas, el voto obligatorio es un cuerpo tan extraño en el Estado democrático como lo sería una especie de solidaridad reglamentada. Los Estados democráticos no pueden usar su poder legal y político para garantizar los cimientos prepolíticos que necesitan.

Esta perspectiva ya había sido afirmada en *Facticidad y validez*. En efecto, después de reconocer que su modelo de democracia deliberativa dependía de las capacidades y los hábitos de los ciudadanos para percibir, interpretar y presentar los problemas sociales en contextos más o menos espontáneos de formación de opiniones, Habermas afirmó:

> Espacios públicos de este tipo, es decir, autónomos y capaces de resonancia, dependen a su vez de un anclaje social de esos espacios en asociaciones de la sociedad civil y de una inserción en patrones liberales de cultura y socialización políticas, en una palabra, de la facilitación y promoción de que puedan ser objeto por parte de un mundo de la vida racionalizado. El desarrollo de tales estructuras del mundo de la vida puede, ciertamente, estimularse, pero escapa en buena medida a la regulación jurídica, a la intervención administrativa o a la regulación política. (2005, p. 439)

Existe entonces una inevitable conexión entre las acciones de los ciudadanos democráticos y sus propios mundos de la vida éticos y culturales[68]. Por eso, si estos mundos de la vida son

---

[68] Richard Bernstein se refiere a este problema con el término de la "paradoja del Estado democrático constitucional". En breve se trata del problema que el Estado democrático no puede imponer legalmente, en virtud de sus propios principios democráticos, lo que él mismo necesita para su funcionamiento y legitimidad (2010, pp. 162-163).

profundamente religiosos, el Estado no tiene otra opción diferente a recurrir a ellos para obtener la solidaridad que no puede prescribir por y para sí mismo. En gran medida, la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública está inspirada por este inevitable hecho.

Sin duda alguna, prescribir solidaridad es algo ingenuo. Sin embargo, esto no significa que el Estado democrático no pueda hacer nada en lo absoluto para revertir una situación social de discriminación e injusticia.

En otras palabras, no es tan claro, como parece sugerirlo Habermas en muchas ocasiones, que el Estado democrático no pueda hacer nada para influenciar el desarrollo de mundos de la vida (religiosos o no) con culturas, elementos sociales y personalidades democráticas.

Esta falta de claridad hace que la propuesta de Habermas no tenga suficientes elementos para tratar con las comunidades religiosas que parecen no estar preparadas para asumir por ellas mismas los procesos de aprendizaje necesarios para aceptar el conocimiento secular, relacionarse de forma reflexiva con otras cosmovisiones, e incorporar el individualismo igualitario del derecho moderno y de la moralidad universal.

En diferentes textos Habermas ha afirmado que esos cambios de mentalidades no pueden ser prescritos o forzados con la ley. En otros espacios, sin embargo, ha admitido que los procesos de aprendizaje necesarios pueden ser fomentados o estimulados. Sin embargo, no se ha preocupado demasiado por aclarar estas posibilidades. Y la ausencia de claridad al respecto termina favoreciendo las estructuras desiguales y discriminatorias que existen dentro de las comunidades religiosas[69].

---

69 Como lo indica Andrea Baumeister, "discursos feministas recientes, por ejemplo, enfatizan las tensiones entre los compromisos con la igualdad de género y muchas prácticas y tradiciones religiosas" (2011, p. 222; traducción libre).

Es posible que Habermas se muestre contrario a la posibilidad de intervenir en los asuntos internos de las instituciones religiosas como una muestra de su coherencia en relación con el principio de estricta separación entre el Estado y la Iglesia, así como con su idea de pensamiento posmetafísico. Como lo vimos, como filósofo posmetafísico, Habermas se distancia del intento de Kant por juzgar lo que puede ser considerado como racional o verdadero en las tradiciones religiosas. En consecuencia, ni el filósofo ni el gobernante tienen el derecho a diferenciar entre las buenas y las malas prácticas o creencias religiosas.

Sin embargo, en virtud de su sensibilidad histórica, Habermas debería reconocer que la separación estricta entre el Estado y la Iglesia también ha sido usada en muchas ocasiones como un escudo para que las comunidades religiosas puedan escapar al escrutinio crítico, público y legal. En muchos casos, la igualdad de grupos tradicionalmente marginalizados y discriminados dentro de las comunidades religiosas se ha visto gravemente comprometida en virtud del mencionado escudo.

En este sentido, incluso si se llega a aceptar que el Estado no puede ordenar que algo sea aceptado como la "fe verdadera", sí parece que en relación con la institucionalidad religiosa, sus jerarquías y sus relaciones de poder, el Estado democrático debe tener un rol más activo.

Como lo señalé en el capítulo anterior, uno de los grandes méritos de la propuesta de Habermas es su compromiso por evitar que la religión se convierta en algo privado. Sin embargo, la reticencia de Habermas en relación con el papel del Estado en la configuración de las estructuras de las comunidades religiosas parece asumir cierta forma de privatización, en la medida en que la religión estaría ubicada fuera del escrutinio crítico de la sociedad y del Estado mismo. En otras palabras, se trataría de una privatización entendida como la afirmación de un área por fuera de la jurisdicción legal del Estado.

Por esto para evitar lo anterior, como lo señala Baumeister, discursos feministas recientes han enfatizado en las dificultades que enfrentan las mujeres miembros de las comunidades religiosas con miras a conseguir mayores niveles de igualdad y libertad en su interior (2011, p. 233).

Históricamente las voces de las mujeres que pertenecen a las comunidades religiosas han sido silenciadas. Como resultado, voces que podrían retar las interpretaciones dominantes de los principios religiosos y proponer lecturas alternativas de los textos no han sido escuchadas[70].

Es el caso, por ejemplo, de la hermana Margaret A. Farley. En 1984 ella fue una de las 97 teólogas y religiosas que firmaron una declaración católica sobre el pluralismo y el aborto (*A Catholic Statement on Pluralism and Abortion*), en la cual hacían un llamado para una discusión más pluralista dentro de la Iglesia católica acerca de su posición sobre el aborto. La hermana Farley ha escrito seis libros, el más conocido tal vez sea *Just Love: A Framework for Christian Social Ethics*, publicado en 2006. En este trabajo ella presenta su perspectiva religiosa acerca del amor, el género y la sexualidad. Desde la publicación de su libro, la hermana Farlay se ha visto envuelta en una constante confrontación con la Congregación para la Doctrina de la Fe. Recientemente, la Congregación publicó una notificación según la cual "entre los numerosos errores y ambigüedades del libro, se encuentran sus opiniones acerca de la masturbación, los actos homosexuales, las uniones homosexuales, la indisolubilidad del matrimonio y el problema del divorcio seguido de nuevas nupcias". La notificación concluye señalando que

70 Es el caso, por ejemplo, de los diversos grupos de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), (http://cddcolombia.org)

> ...la Congregación para la Doctrina de la Fe lamenta profundamente que un miembro de un Instituto de Vida Consagrada, Sor Margaret A. Farley, R.S.M., haga afirmaciones que están en contraste directo con la doctrina católica en el ámbito de la moral sexual. [...] La Congregación desea, además, alentar a los teólogos para que cumplan con sus tareas de estudio y enseñanza de la teología moral en plena conformidad con los principios de la doctrina católica. (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2012)

Casos como este nos llevan a pensar que un verdadero compromiso con las libertades religiosas debería implicar un rol más activo de parte del Estado en el fortalecimiento de voces marginalizadas. Por esto una propuesta sobre el rol de la religión en la esfera pública debería concebir también mecanismos políticos y legales que estimulen procesos de reflexiones críticas dentro de las mismas comunidades religiosas acerca de las interpretaciones dominantes de sus normas y valores[71].

Si la propuesta de Habermas parece ser demasiado optimista en relación con los poderes emancipadores de la religión, a la vez parece demasiado pesimista en relación con los medios legales y administrativos del Estado democrático para alentar los procesos de aprendizaje necesarios para los ciudadanos democráticos.

---

71 En este sentido, habría que leer la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública a la luz de las críticas planteadas por Nancy Fraser a dicha institución en su texto "Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes" (1997, p. 95 y ss). Allí Fraser insiste en la necesidad de pensar la esfera pública a partir de las diferencias materiales existentes en la sociedad. Uno de los supuestos que, según Fraser, debe ser cuestionado se refiere a la separación tajante que Habermas afirma entre la sociedad civil y el Estado. Afirmar esta separación, a mi modo de ver, le impide atreverse a proponer formas concretas y puntuales mediante las cuales el Estado democrático puede y debe intervenir en las esferas públicas.

Por lo tanto, en la medida en que Habermas no se toma el trabajo de analizar críticamente el impacto de las distintas relaciones de poder en las instituciones y comunidades religiosas, su propuesta sobre el rol de la religión en la esfera pública no presenta una idea clara y positiva acerca de qué se podría hacer para influenciar el desarrollo de los procesos de aprendizaje que se necesitan.

Respaldar una separación estricta entre los medios legales y administrativos del Estado, por una parte, y las comunidades religiosas, por la otra, no tiene en cuenta las muchas formas en las que, de hecho o de derecho, ambas esferas se entremezclan.

En más de un sentido se puede decir que la religión misma es construida por la ley. Muchas de las decisiones estatales le dan forma al rango y al carácter del ámbito religioso de sus ciudadanos. En no pocas ocasiones, por ejemplo, el Estado necesita valorar en qué medida una ley propuesta puede impactar el centro de sus prácticas religiosas. El Estado necesita decidir si se les permite a las organizaciones religiosas abrir sus propios centros educativos, o si se les permite diferenciar o discriminar a sus empleados sobre la base de principios religiosos. Adicionalmente, el Estado debe decidir si las organizaciones religiosas pueden seguir sus prácticas tradicionales incluso si esto significa que las mujeres no pueden asumir ciertas posiciones con determinados rangos (Baumeister, 2011, p. 235).

Incluso si el Estado decide conceder libertad absoluta a las organizaciones religiosas en todos estos campos, este acto lo realiza con sus herramientas legales y administrativas. Se trata, entonces, de un acto estatal que, como lo señalamos, configura el campo de lo religioso. Por esto la noción de una esfera religiosa claramente demarcada y separada de lo estatal y lo público, tanto desde un punto de vista epistémico como institucional, simplemente

no tiene en cuenta las verdaderas y complejas relaciones entre la ley y la religión (Baumeister, 2011, p. 235)[72].

II. Religión y mortalidad humana

En mi segunda observación crítica quisiera problematizar la ambivalente posición de Habermas acerca de la permanencia de la religión. Como lo indiqué, en su libro *Pensamiento posmetafísico* el filósofo afirmó que "mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, [la razón comunicativa] tendrá incluso que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla" (1990, p. 186).

Claramente, la última parte de esta cita indica una coexistencia armoniosa entre la razón comunicativa y la religión. La primera parte, sin embargo, es bastante ambigua. En efecto, su redacción nos invita a preguntarnos: ¿qué pasaría si se llegaran a encontrar mejores palabras?, ¿quedaría la razón comunicativa facultada para combatir la religión?, ¿o acaso Habermas está presuponiendo que, en última instancia y en relación con muchos aspectos de la vida humana, esas "mejores palabras" sencillamente jamás serán encontradas?

[72] Hay que notar, sin embargo, que Habermas se lamenta del caso Wisconsin vs. Yoder (1972) decidido por la Corte Suprema de los Estados Unidos, que les dio el derecho a la comunidad amish de exonerar a sus niños de la educación pública después de los 14 años. Para Habermas, la Corte Suprema estaría aceptando "una vulneración del derecho ciudadano de los jóvenes a una educación básica que satisfaga la necesidad de orientación en sociedades complejas" (2006a, p. 302). Habermas, sin embargo, no integra estos casos en una clara perspectiva propositiva y normativa acerca de los deberes concretos que el Estado tendría para impedirlos.

De forma similar, en un texto posterior Habermas señaló que

> ...también vistas las cosas desde fuera, podría resultar que las tradiciones monoteístas dispusiesen de un lenguaje con un potencial semántico todavía no amortizado que, en lo que respecta a fuerza abridora de mundo y a fuerza formadora de identidad, a capacidad de renovación, a capacidad de diferenciaciones y a alcance, pudiera revelarse superior. (2001, p. 92)

En este caso, como puede verse fácilmente, el "todavía no" reafirma la valoración ambigua de Habermas.

En otras ocasiones, no obstante, Habermas parece mucho más comprometido con la idea según la cual la religión, en última instancia, persistirá. En esta instancia él sugiere que el pensamiento filosófico posmetafísico no es capaz de sustituir el consuelo que puede dar la religión para soportar las contingencias vitales de la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, así como también las injusticias no reparadas o simplemente no reparables (2001, p. 138).

Pero en textos más recientes Habermas vuelve a mostrar su vacilación. Al referirse al valor del rito afirma:

> ...el ritual ha sido una fuente de solidaridad social para la que la moral ilustrada de la igualdad de trato con todos no ofrece un verdadero equivalente motivacional, como tampoco lo ofrecen la ética aristotélica de la virtud ni la ética del bien. Por supuesto, esto no impide en absoluto la posibilidad de que esta fuente, protegida mientras tanto por las comunidades religiosas, y a menudo utilizada para fines políticamente discutibles, se seque algún día. (2011, p. 134)

Algunos críticos de Habermas han reconocido esta ambivalencia[73]. Simone Chambers, por ejemplo, señala que las observaciones de Habermas sobre la persistencia del lenguaje religioso pueden ser interpretadas de dos formas. Primero, podemos decir que Habermas está sugiriendo que el rescate de las intuiciones morales contenida en el lenguaje religioso es un asunto de desarrollo histórico. Desde esta perspectiva, se podría concluir que una vez el mundo de la vida se encuentre completamente secularizado, la religión se volverá obsoleta y el proceso de traducción estará completo.

La segunda línea de interpretación se basa en las analogías que Habermas constantemente realiza entre el lenguaje religioso y las imágenes estéticas. Desde esta perspectiva se podría concluir que aunque el contenido de las imágenes estéticas pueda cambiar a lo largo del tiempo, nuestra relación de apertura hacia ellas no lo hará. En otras palabras, el ser humano siempre será un ser estético. Así, el poder del lenguaje religioso no se basa en un cierto nivel de desarrollo histórico o cultural, sino en la misma experiencia humana del mundo. Desde acá, la religión siempre tendrá una forma especial de comunicar la verdad, la rectitud y la belleza. Es decir, el ser humano siempre será también un ser religioso.

La perspectiva reciente de Habermas sobre la religión se encuentra irremediablemente atrapada en esta dualidad. Tal vez, a la larga, Habermas nunca ha sido capaz de salir de las ambigüedades inherentes de la doctrina mística del *Tsimtsum*.

Como lo vimos en el capítulo 1, la doctrina de la contracción de Dios es un tema que ha estado presente en el pensamiento de Habermas desde el inicio de su carrera filosófica. Incluso en sus

73 Véanse, por ejemplo, Cooke (2006) y Chambers (2007).

más recientes textos, en los que no está analizando explícitamente el tema, encontramos referencias implícitas[74].

Ya en el capítulo inicial notamos que la doctrina del *Tsimtsum* no nos permite afirmar si el resultado del proceso fue la contracción de Dios o su simple y radical desaparición. Interpretada como lo realiza Habermas, podemos ver que tal doctrina contiene una contradicción insoluble. Por una parte, se trata de una explicación del rol de Dios en la creación del mundo, pero, a la vez, es una explicación que parece terminar prescindiendo de la idea misma de Dios. Parece ser que, a la larga, incluso en sus más recientes análisis sobre la religión, Habermas simplemente no fue capaz de librarse por completo de las intuiciones relacionadas con la doctrina del *Tsimtsum*.

Pero ¿realmente tenemos que aceptar este rasgo profundo de misticismo en un filósofo que a lo largo de su carrera se ha caracterizado por intentar distanciarse de toda visión mística e irracional?

Considero que las recientes observaciones antropológicas de Habermas que se encuentran en su libro *El futuro de la naturaleza humana* nos pueden ayudar a elaborar una respuesta más clara acerca del problema de la permanencia de la religión.

En ese libro Habermas recurre de forma explícita a la idea de natalidad de Hannah Arendt como una forma de describir un elemento constitutivo de la condición humana.

Como un elemento fundamental de su argumentación en contra de la eugenesia liberal, Habermas acepta que el hecho natural del nacimiento posibilita la idea misma de libertad moral.

Para Habermas, experimentamos nuestra libertad con referencia a algo que, por su misma naturaleza, no se encuentra a nuestra disposición. Este algo es el hecho natural del nacimiento.

---

74 Véanse, por ejemplo, *El discurso filosófico de la modernidad* (1989, pp. 23-27) y *Teoría de la acción comunicativa II* (1987c, pp. 120 y 366).

La filosofía ha tematizado este tema muy pocas veces. Una de las más grandes y recientes excepciones es la filósofa Hannah Arendt (Habermas, 2002b, p. 81).

En palabras de Arendt,

> …el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, a diferencia del metafísico. (2009, p. 23)

Pero, además de la natalidad, la cual es tal vez una de las grandes contribuciones de Arendt, la mortalidad también es reconocida por ella como una categoría de gran importancia para el pensamiento político.

En algunas ocasiones el mismo Habermas ha realizado comentarios esporádicos sobre la mortalidad. En su corto libro *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* afirmó:

> Respecto de los riesgos de la vida individual, es impensable una teoría que cancele, interpretándolas, las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de la complexión corporal y moral del individuo, y son insuprimibles, solo admiten elevarse a la conciencia como contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio sin esperanza. (1999a, p. 199)

En la *Teoría de la acción comunicativa* (1987c) Habermas se refiere explícitamente al vínculo que existe entre la inevitabilidad

de la muerte y a la permanencia de la religión en su discusión de la perspectiva de Condorcet acerca del progreso y la perfección.

De acuerdo con Habermas, Condorcet

> ...interpreta el concepto de perfección según el modelo del progreso científico. Perfección no significa ya, como en la tradición aristotélica, la realización de un telos inscrito en la propia naturaleza de la cosa, sino un proceso de perfeccionamiento, orientado, sin duda, pero no determinado de antemano teleológicamente. La perfección es interpretada como progreso. (1987b, p. 201)

Para Condorcet, los principales obstáculos del progreso son el prejuicio y la superstición. De ahí que el conocimiento científico sea la clave del progreso. Esta visión sobre el conocimiento devalúa radicalmente las ideas religiosas, filosóficas, políticas y morales tradicionales. Frente a esta añeja tradición, la ciencia tiene la tarea de ilustrar y educar. Desde esta perspectiva, la falta de conocimiento científico es la causa última que explica todos los errores morales y políticos. En palabras del mismo Condorcet, citadas por Habermas, "no existe sistema religioso ni extravagancia sobrenatural que no se funde sobre la ignorancia de las leyes de la naturaleza" (1987b, p. 202).

Una vez las ciencias humanas y sociales sigan el camino de las ciencias naturales podemos esperar, de acuerdo con Condorcet, el surgimiento del progreso en la moralidad de los individuos y de las sociedades. El progreso de estas últimas se refiere al desarrollo de una república que garantice las libertades civiles, un orden internacional que asegure la paz mundial, y una sociedad que promueva el crecimiento económico, así como también suficiente progreso técnico para eliminar las desigualdades sociales.

Además, Condorcet espera la completa erradicación de los prejuicios que han establecido la desigualdad jurídica entre hombres y mujeres, la eliminación de la criminalidad y la indefensión, la superación higiénica y médica de la miseria y de la enfermedad e incluso de la misma muerte, la cual, según él, algún día solo será causada por accidentes extraordinarios (Habermas, 1987b, p. 203).

Habermas, obviamente, no comparte este modelo del progreso. Él sabe muy bien que tal modelo presupone que todos los problemas a los cuales las perspectivas filosóficas y religiosas habían ofrecido respuestas son susceptibles de ser resueltos ahora a través de medios científicos, o al menos, de ser develados como problemas ilusorios.

Por esto Habermas afirma que la expectativa de Condorcet según la cual la muerte podría llegar a ser superada no es más que una curiosidad tras la cual

> ...se oculta la idea de que las experiencias relacionadas con la contingencia humana y los problemas de sentido que hasta ahora habían sido interpretados por la religión y solventados culturalmente pueden quedar radicalmente neutralizados. Pues de otro modo siempre quedaría un residuo de problemas no disolubles racionalmente que supondría una sensible relativización del valor de una capacidad de resolver problemas basada solamente en la ciencia. (1987b, p. 204)

Habermas vuelve brevemente a esta idea, con una referencia explícita a Condorcet, en su ensayo sobre Marcuse titulado *Los diferentes ritmos de la filosofía y la política. Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento*. Allí Habermas recuerda las palabras de Marcuse tras la muerte de su primera esposa, Sofía: "La idea de que la muerte pertenece a la vida es falsa, y debemos

tomarnos todavía más seriamente la idea de Horkheimer de que sólo con la supresión de la muerte los seres humanos pueden ser realmente libres y felices" (2000, pp. 199). Con la idea de la vida eterna "en el más acá", afirma Habermas, Marcuse estaba haciendo suya una idea "a-protestante que se remonta hasta Condorcet" (2000, p. 199).

Finalmente, en un texto mucho más reciente publicado en el libro *An Awareness of What is Missing,* Habermas comenta acerca de las peculiaridades del servicio funerario de Max Frisch. Habermas relata cómo Karin Pilliod, la compañera de Frisch, leyó un texto escrito por el finado que decía, entre otras cosas, "Dejamos que hablen los más cercanos a nosotros, y sin un 'amen'. Agradezco a los ministros de San Pedro en Zúrich [...] por su permiso para colocar el ataúd en la iglesia durante la ceremonia. Las cenizas serán esparcidas en algún lugar" (Habermas, 2010a, p. 15; traducción libre). Habermas también cuenta que dos amigos más hablaron. No hubo ningún sacerdote, no hubo ninguna bendición. Los dolientes eran intelectuales que, la mayoría, poco tiempo habían tenido para la iglesia y la religión.

Aunque Habermas afirma que en su momento la ceremonia no le pareció peculiar, ahora se da cuenta de que su forma, el lugar y la progresión de esta sí que lo eran. De acuerdo con Habermas, Max Frisch, un agnóstico que rechazaba ejercer fe alguna, se había dado cuenta de lo extrañas que resultan los sepelios no religiosos e, intencionalmente por su escogencia del lugar, había decidido declarar públicamente que la época moderna ilustrada había fracasado en encontrar un reemplazo apropiado para la manera religiosa de enfrentar el rito último que le pone un punto final a la vida (Habermas, 2010a, pp. 15-16).

Como se ve, aunque esporádicos, los comentarios de Habermas sobre la muerte parecen ir en una dirección opuesta a la visión de Condorcet. En este sentido, Habermas parece concebir

la muerte como una contingencia inevitable e irresoluble que, como tal, le pone un límite infranqueable al ciego optimismo de la Ilustración.

En su argumentación en contra de la eugenesia liberal, Habermas no teme afirmar una visión antropológica según la cual ser un ser humano significa tener y ser un cuerpo que crece y sufre. Habermas debería seguir la vía de Hannah Arendt, y afirmar también sin miedos que ese cuerpo es también un cuerpo que eventualmente va a morir. Como lo señala Mendieta, "ser un ser humano significa asumir el reto de la contingencia de nuestra naturaleza corporal, siendo conscientes de que este es un hecho de la vida con el que debemos luchar y asumir" (2004, p. 728). En palabras de Arendt,

> Los hombres son "los mortales", las únicas cosas mortales con existencia, ya que a diferencia de los animales no existen sólo como miembros de una especie cuya vida inmortal está garantizada por la procreación. La mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, con una reconocible historia desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por el curso rectilíneo de su movimiento, que, por decirlo así, corta el movimiento circular de la vida biológica. La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico. (2009, p. 31)

Al afirmar y reconocer la mortalidad como un elemento de la condición humana se puede afirmar de forma más categórica que, al menos mientras esta siga siendo tal, la religión permanecerá como la mejor forma de hacerle frente. No se trata tan solo de una esperanza en una vida posterior (aunque esto sin lugar a dudas explica

gran parte de la permanencia de la religión), se trata más bien de que los sepelios religiosos nos recuerdan la existencia del sagrado y único misterio que es la vida (y también la muerte humana). Un misterio sagrado y único que, entre otras cosas, se refleja en el sentimiento de que no es solo un ciudadano lo que acaba de desaparecer. En otras palabras, se trata de un recordatorio de que el ser humano no puede ser reducido a ninguna de sus particularidades, ni siquiera a la colección completa de ellas.

III. Religión e individualidad humana: más allá del ámbito político

Mi última crítica se refiere a la posibilidad de que a pesar de los esfuerzos sinceros de parte de Habermas por establecer canales de comunicación entre la filosofía y ese "otro misterioso" que es la religión, su enfoque político de la religión, como tal vez no podía ser de otra forma, lo lleva a politizar en demasía el valor y la relevancia de la religión. En otras palabras, por enfatizar demasiado la relevancia política de la religión, Habermas está dejando de lado otros aspectos del fenómeno religioso que, por una parte, podrían servirnos para abordar de una forma más clara el tema de la permanencia de la religión, y por la otra, y casi de forma paradójica, podrían resultar siendo relevantes para concebir una verdadera democracia humana.

Para elaborar mi criticismo usaré algunas de las reflexiones del filósofo danés Troels Nørager presentadas en su libro *Taking Leave of Abraham*. En estas reflexiones encontramos la idea de la "irreducibilidad del espíritu humano", una idea que la religión constantemente afirma al señalar de muchas formas que la experiencia humana no se reduce al ámbito político o a ningún otro.

En su libro, Nørager presenta una interpretación crítica de la propia interpretación de Kierkegaard del pasaje 22 del Génesis tal y como la encontramos en *Temor y temblor* (2015)[75].

Para Nørager la historia del Génesis le sirve perfectamente a Kierkegaard para cumplir su objetivo de cuestionar la filosofía de

---

[75] El Génesis 22: 1-18 presenta el pasaje acerca del pacto con Isaac. Este es el pasaje:
1 Aconteció que después de estas cosas, Dios probó a Abraham, y le dijo: ¡Abraham! Y él respondió: Heme aquí. 2 Y Dios dijo: Toma ahora a tu hijo, tu único, a quien amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré. 3 Abraham se levantó muy de mañana, aparejó su asno y tomó con él a dos de sus mozos y a su hijo Isaac; y partió leña para el holocausto, y se levantó y fue al lugar que Dios le había dicho. 4 Al tercer día alzó Abraham los ojos y vio el lugar de lejos. 5 Entonces Abraham dijo a sus mozos: Quedaos aquí con el asno; yo y el muchacho iremos hasta allá, adoraremos y volveremos a vosotros. 6 Tomó Abraham la leña del holocausto y la puso sobre Isaac su hijo, y tomó en su mano el fuego y el cuchillo. Y los dos iban juntos. 7 Y habló Isaac a su padre Abraham, y le dijo: Padre mío. Y él respondió: Heme aquí, hijo mío. Y dijo Isaac: Aquí están el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? 8 Y Abraham respondió: Dios proveerá para sí el cordero para el holocausto, hijo mío. Y los dos iban juntos. 9 Llegaron al lugar que Dios le había dicho y Abraham edificó allí el altar, arregló la leña, ató a su hijo Isaac y lo puso en el altar sobre la leña. 10 Entonces Abraham extendió su mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo. 11 Mas el ángel del Señor lo llamó desde el cielo y dijo: ¡Abraham, Abraham! Y él respondió: Heme aquí. 12 Y el ángel dijo: No extiendas tu mano contra el muchacho, ni le hagas nada; porque ahora sé que temes a Dios, ya que no me has rehusado tu hijo, tu único. 13 Entonces Abraham alzó los ojos y miró, y he aquí, vio un carnero detrás de él trabado por los cuernos en un matorral; y Abraham fue, tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo. 14 Y llamó Abraham aquel lugar con el nombre de El Señor Proveerá, como se dice hasta hoy: En el monte del Señor se proveerá. 15 El ángel del Señor llamó a Abraham por segunda vez desde el cielo, 16 y dijo: Por mí mismo he jurado, declara el Señor, que por cuanto has hecho esto y no me has rehusado tu hijo, tu único, 17 de cierto te bendeciré grandemente, y multiplicaré en gran manera tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena en la orilla del mar, y tu descendencia poseerá la puerta de sus enemigos. 18 Y en tu simiente serán bendecidas todas las naciones de la tierra, porque tú has obedecido mi voz.

su época la cual, según él, 1) trataba de poner las demandas de la moral por encima de la religión, 2) pretendía otorgarle a lo universal una relevancia mayor que a lo individual y particular, 3) concebía que el primer deber del individuo era convertirse en uno con la sociedad o, en otras palabras, someter sus creencias y deseos privados al bien común, y 4) presentaba la religión y la fe como una etapa que debería ser superada y dejada atrás en el largo camino hacia una razón superior del espíritu.

Desde la perspectiva de Nørager, lo que Kierkegaard hace en *Temor y temblor* (2015) es ofrecer una respuesta a la pregunta de la tradición cristiana acerca de la forma como una persona religiosa puede y debe vivir en la sociedad. Se trata de un problema tratado varias veces por Jesús en las parábolas del Nuevo Testamento, y que llevó a varios pensadores religiosos, como Agustín o Lutero, a distinguir entre dos reinos, el reino espiritual y el reino secular. Kierkegaard, en la interpretación de Nørager, buscaría afirmar la prioridad del reino eterno y espiritual sobre el temporal y material.

En términos más concretos y contemporáneos este problema podría expresarse en la pregunta acerca de la compatibilidad entre la religión y la democracia.

Kierkegaard pretende cuestionar la perspectiva hegeliana según la cual el individuo, al realizar su compromiso ético, debe colocarse a sí mismo en una relación armónica con la sociedad y sus normas. Para Kierkegaard, esto implicaría la anulación total de la singularidad individual.

Ahora bien, sin duda la religión no es el único ámbito de la vida humana que nos permite afirmar que el rol del ciudadano no agota la experiencia humana del individuo. Sin embargo, hay dos razones por las cuales la religión enfatiza lo anterior de una forma muy convincente.

Primero, toda religión presenta una conexión muy fuerte con la idea de florecimiento y plenitud humana. Las religiones, por lo general, conciben el ser humano en el contexto de una existencia que se caracteriza por una búsqueda permanente por el florecimiento y la plenitud, la cual depende, en última instancia, de un poder que proviene más allá de lo meramente individual. La espiritualidad religiosa afirma la conexión del ser humano temporal y finito con lo infinito y eterno.

Segundo, toda religión postula la existencia de deberes absolutos hacia esa realidad infinita y eterna. Por esto la fe solo comienza cuando la filosofía y la razón no pueden llegar más allá; para Kierkegaard en esto se basa la existencia de un deber absoluto hacia Dios (Nørager, 2008, p. 58). El siguiente es el famoso pasaje de Lucas 14:26 que suele ser usado para identificar textualmente este deber: "Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo".

Por esto el pasaje del pacto de Isaac es tan importante. Se puede tratar, de hecho, del caso más dramático donde está en juego la idea de un deber absoluto hacia Dios[76].

Como Nørager lo señala, en especial para el caso del cristianismo, el hecho de que todo creyente habite dos reinos hace que su relación con la sociedad se caracterice por una cierta distancia con el orden político existente. Ahora bien, esto puede llegar a ser algo positivo por dos razones. Primero, sirve como

---

[76] Para Nørager lo mejor que podemos hacer es "decirle adiós a Abraham". De ahí el título de su libro. Nørager señala, además, que la interpretación de Kierkegaard es riesgosa porque termina por llevar a un absolutismo religioso que podría justificar actos terroristas. Nørager, no obstante, también quiere rescatar un elemento muy valioso de la propuesta de Kierkegaard, a saber, que "la religión no puede reducirse a la moralidad y que el individuo no se agota en su rol de ciudadano" (2008, p. 78; traducción personal).

un recordatorio de que el ámbito de "lo político" no es el ámbito final, y en muchas ocasiones no es el más importante de la experiencia humana. Segundo, tal distancia interna en relación con lo político, en virtud de la cual "el reino del César" tan solo posee importancia finita y temporal, se constituye en una idea que puede llegar a ser de gran utilidad para la sociedad e incluso para el mismo orden político democrático.

Sobre esta base podemos presentar una valoración un poco diferente de las potenciales contribuciones expresadas en lenguaje religioso que se realizan incluso en la esfera pública, así como en el ámbito institucional de una democracia.

En efecto, las referencias simbólicas a la divinidad que todavía podemos encontrar en documentos como los preámbulos de ciertas Constituciones, donde el pueblo reconoce cierto sentido de responsabilidad final hacia Dios[77], podrían ser interpretadas como un recordatorio de la valiosa y saludable humildad que jueces, legisladores y miembros del poder ejecutivo deberían tener en sus actuaciones (Nørager, 2008, p. 222).

La filosofía política puede hacer causa común con la filosofía de la religión al recordar que es coherente con el espíritu de la democracia el que sea considerada como un proyecto falibilista en el cual la virtud de la humildad cristiana puede tener un rol importante por desempeñar. A la democracia simplemente no le conviene su propia deificación.

---

[77] "El pueblo de Colombia, en ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un marco jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana, decreta, sanciona y promulga la siguiente Constitución Política de Colombia".

Cómo hacer concreta esta idea sin subordinar lo político a lo religioso, o sin terminar cometiendo el error que Kierkegaard quería evitar, anular la singularidad del individuo, es un reto permanente para toda democracia. Nørager señala algunos casos: por ejemplo, establecer comités que van a discutir temas fundamentales acerca de la experiencia humana (clonación, eugenesia, etc.), donde las voces teológicas sean invitadas especiales.

Esta idea incluso se podría hacer un poco más concreta en la siguiente condición democrática propuesta por Nørager: "Tan solo le daremos nuestra lealtad a un orden político que, al menos implícitamente, reconozca que el ser humano no se puede reducir a su rol de ciudadano" (Nørager, 2008, p. 223).

Tal vez por politizar demasiado la religión, Habermas parece ser ciego a elementos fundamentales del fenómeno religioso que nos permitirían dar una respuesta más clara a la pregunta por la permanencia de la religión. Ya no como observadores, sino como participantes, podríamos afirmar que mientras se mantenga como tal el hecho de la mortalidad de la naturaleza humana, así como su carácter irreducible, no solo deberíamos afirmar categóricamente la permanencia de la religión, sino, incluso, desearla y apoyarla.

Epílogo
Era Axial, religión, ritos y filosofía

En este epílogo presentaré un análisis de las reflexiones más recientes de Jürgen Habermas sobre la religión, las cuales se encuentran publicadas en su libro titulado *Mundo de la vida, política y religión*. Estas reflexiones, como lo señala Mendieta, pueden entenderse como un generoso anticipo de lo que será la obra sistemática sobre el tema que muy probablemente llevará como título *Ensayo sobre fe y razón: sobre la genealogía del pensamiento posmetafísico* (*Versuch uber Glauben und Wissen: Zur Genealogie nachmetaphysischen Denke*) (Mendieta, 2013, p. 405).

Mundo de la vida, política y religión se presenta como la segunda parte del libro *Pensamiento posmetafísico* (*Nachmetaphysischen Denken*) publicado en 1988 en alemán (dos años después en español). La traducción al español desafortunadamente no deja ver esta continuidad[78].

En *Pensamiento postmetafísico*, Habermas presentó su concepto de razón comunicativa en el contexto de las teorías contemporáneas del significado y de la acción. La razón comunicativa desarrolla un concepto "escéptico, pero no derrotista" (Habermas, 1990, p. 9) con el que se les puede hacer frente tanto a los

[78] El título original es *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken.*

intentos de retorno a las formas de pensamiento metafísico (explícitos o encubiertos) como a las críticas contextualistas y radicales de la razón. La noción de razón comunicativa le permite a la filosofía mantener su papel como guardiana de la razón, a la vez que coopera críticamente con las disciplinas científicas sin intentar asimilarse totalmente a ninguna de ellas. En palabras del propio Habermas, "yo no podría fundamentar la recomendación de filosofar en el modo del 'pensamiento posmetafísico' sin solicitar al mismo tiempo comprensión para el concepto de 'razón comunicativa'" (2015, p. 12).

Ahora, en *Mundo de la vida, política y religión* (*Nachmetaphysischen Denken II*), Habermas reflexiona, desde un punto de vista histórico-evolutivo, sobre la contracara de su noción de razón comunicativa, a saber, la noción de mundo de la vida. Adicionalmente, el contexto de diálogo es otro. Los desarrollos histórico-políticos de la última década han obligado a las sociedades mayoritariamente secularizadas de Europa y al mundo en general a confrontarse con movimientos religiosos y fundamentalismos cargados con una energía y una vitalidad inesperadas.

El libro está dividido en tres secciones. La primera, titulada "El mundo de la vida como espacio de los argumentos" y conformada por tres artículos, trata sobre el mundo de la vida como el horizonte de sentido desde el cual los agentes comunicativos nos damos razones entre sí. Habermas repasa sus anteriores observaciones sobre el mundo de la vida y, a partir de la discusión que desarrolla con las explicaciones de Michael Tomasello sobre el origen de la comunicación humana, complementa su perspectiva con una serie de sorprendentes reflexiones sobre el posible rol que los ritos tuvieron para el surgimiento de los mitos, las cosmovisiones míticas y la comunicación humana. Esto lo lleva a reconsiderar y revaluar su conocida tesis sobre la linguistización de lo sagrado.

La segunda sección, titulada "Pensamiento posmetafísico", está constituida por una entrevista y dos reflexiones y réplicas desde las cuales Habermas discute con sus interlocutores sobre la actitud que la filosofía debe tener a la luz de esta renovada perspectiva sobre lo sagrado y su proceso de lingüistización. En este sentido, a pesar de continuar defendiendo el carácter secular del pensamiento filosófico posmetafísico, Habermas también pretende señalar las razones por las cuales el pensamiento posmetafísico no debería sostener prejuicios secularistas en contra de la religión. Con esto, la filosofía estaría en condiciones de llevar a cabo diálogos productivos y respetuosos con interlocutores religiosos. Esto es, de hecho, lo que Habermas intenta ejemplificar en sus réplicas.

La tercera sección lleva por nombre "Política y religión". En ella Habermas reflexiona sobre los retos políticos que la vitalidad actual de las religiones les plantea a las democracias constitucionales, tanto a nivel local como a nivel global. Estos textos evidencian, entre otras cosas, la importancia de John Rawls en relación con la reciente filosofía política de la religión que Habermas ha empezado a construir. En esta sección se incluyen las observaciones realizadas por el filósofo alemán al texto que Rawls presentó en Princeton como prueba escrita para graduarse en 1942 en la Facultad de Filosofía. El texto lleva como título "Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión" y fue redactado y presentado por Rawls cuando tenía veintiún años. También se incluye el análisis y las dudas de Habermas sobre las posibilidades reales de la categoría de "lo político" como una forma de responder a la crisis económica del capitalismo financiero global y al creciente déficit político del Estado de derecho democrático.

Como lo señalé párrafos atrás, este libro anticipa elementos de la obra que Habermas publicará muy pronto sobre la religión.

De acuerdo con Eduardo Mendieta, esta obra sistemática tendrá cinco capítulos.

En el primero de ellos Habermas discutirá la conocida tesis sociológica de la secularización a la luz de la aparente revitalización de las religiones mundiales como un reto para la autocomprensión secular de la modernidad.

En el segundo, reflexionará sobre las raíces sagradas de las tradiciones de la era Axial, el conocido término con el que Karl Jaspers describió en su libro *Origen y meta de la historia* el periodo comprendido entre los años 800 y 200 a. n. e. en el que aparecieron nuevas competencias y orientaciones cognitivas resultado de procesos de aprendizaje desencadenados por nuevas formas de organización social y política. A Habermas le interesa reflexionar sobre las relaciones entre estos procesos de aprendizaje, el surgimiento de las religiones axiales universales y monoteístas y los orígenes del lenguaje en los ritos y los mitos.

El capítulo tercero será una discusión sobre la transformación de las conciencias religiosas. De forma similar a lo ocurrido en la era Axial, para Habermas, desde la Reforma y la Ilustración hemos observado, en la cultura occidental, un innegable cambio en la forma de la conciencia religiosa. Este cambio ha sido una respuesta a tres desafíos de la modernidad: el pluralismo religioso, el desarrollo de las ciencias modernas y la consagración del derecho positivo y de la moralidad secular de la sociedad. Estos procesos de aprendizaje deben fortalecerse y continuarse, pero también extenderse a los ciudadanos seculares con el fin de que estos se desprendan de una autocomprensión secularista de la modernidad.

El cuarto capítulo ofrecerá una comparación y un análisis de las cosmovisiones surgidas en la era Axial, en especial el budismo, el confucianismo, el daoísmo y la filosofía griega de Sócrates y Platón. Con esto, el libro concluirá mostrando, en el

quinto capítulo, que la configuración occidental de la relación entre fe y razón es el resultado de la conjunción entre cristianismo y platonismo.

Según Mendieta, este libro de Habermas sobre la religión responderá a la necesidad de repensar críticamente los fundamentos eurocéntricos y secularistas de la teoría de la modernidad a la luz del aparente resurgimiento de las religiones mundiales y el surgimiento de una sociedad global.

En este epílogo discutiré los elementos más importantes del libro *Mundo de la vida, política y religión* que se encuentran fuertemente relacionados con el libro que será publicado próximamente sobre fe, razón y filosofía y que no han sido tematizados explícitamente en los capítulos anteriores. Para esto, empezaré por exponer las reflexiones de Habermas sobre la era Axial y los orígenes compartidos entre la filosofía y la religión. Posteriormente, discutiré la nueva perspectiva de Habermas en relación con el rol del rito, tanto en la actualidad como en el proceso evolutivo humano. En la tercera sección del epílogo presentaré algunas conclusiones.

I. La era Axial: orígenes comunes entre la filosofía y la religión

Jaspers considera que en la era Axial , especialmente alrededor del año 500 a. n. e. podemos encontrar cierto eje de la historia universal, un eje en torno al cual, por así decirlo, se aceleró la rotación de la historia mundial. Se trató, en otras palabras, de un momento cumbre común a la historia de la humanidad. En palabras de Jaspers:

> En este tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-tsé, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti,

> Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen los Upanischadas, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zarathustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deuteroisaías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos —Parménides, Heráclito, Platón—, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros. (Jaspers, 1980, p. 20)

Para Jaspers, en esta época, la conciencia humana se eleva a la totalidad, se hace consciente de sí misma y de sus límites. Esto hace posible la formulación de peguntas radicales, la puesta en duda de concepciones y costumbres y, por ende, la proliferación de discusiones, reflexiones y razonamientos que buscaban convencer a diferentes tipos de públicos. "En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal" (Jaspers, 1980, p. 21).

Recientemente la noción acuñada por Jaspers ha sido objeto de grandes debates y discusiones por parte de filósofos, sociólogos y antropólogos especialmente; entre estos se destacan las investigaciones de J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt y R. Bellah[79].

[79] Véanse Arnason, Eisenstadt y Wittrock (2005), y Bellah y Joas (2012). Estas investigaciones han tenido como objetivo, entre otros, llenar los vacíos históricos y sociológicos de las reflexiones de Jaspers.

Habermas, en su nueva perspectiva sobre la religión, se suma a esta lista.

Habermas está de acuerdo con Jaspers en que la era pre-axial fue una era mítica. Con las civilizaciones y las sociedades que surgieron alrededor del año 800 a. n. e., la época mítica, en palabras de Jaspers,

> ...con su inmovilidad y evidencia llegaba a su fin. Buda, los filósofos griegos[,] indos y chinos, en sus decisivas intuiciones, y los profetas, con su idea de Dios, eran a-míticos. Comenzaba [...] el combate por la trascendencia de un Dios único contra los demonios que no existen y el combate contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellas. La divinidad fue elevada a más alto rango al impregnarse de ética la religión. (Jaspers, 1980, p. 21)[80]

En la interpretación de Habermas[81], la visión del mundo que aparece en los relatos míticos nos muestra una realidad monista, en la cual, por decirlo en lenguaje kantiano, solo existen los fenómenos. El noúmeno, como una instancia de conocimiento o como una realidad "en sí" que se encuentra "detrás" o "más allá" del mundo inmediato de lo que acontece y aparece, no solo es incognoscible, sino también impensable e inconcebible.

---

80 Hay que notar que, en todo caso, Jaspers parece señalar que el mito no desaparece por completo, sino que "quedó como material de una lengua que con él expresaba cosa distinta de lo que contenía originariamente, convirtiéndolo así en alegoría. Los mitos fueron transformados, entendidos desde una nueva profundidad en esta fase de transición, que también era, aunque de otra manera, creadora de mitos en el momento que el mito en general quedaba destruido" (1980, p. 21).

81 Habermas basa explícitamente sus observaciones en las obras clásicas de antropología cultural anglosajona y alemana, así como en la antropología estructuralista relacionada con Lévi-Strauss.

Este monismo revela también una realidad unidimensional en la cual las comunicaciones, o al menos las pretensiones comunicativas, son absolutas. La acción comunicativa mítica desarrolla un monismo comunicativo. Los relatos míticos dan cuenta de un cúmulo completo de interacciones sociales en las que participan personas, animales, espíritus de los antepasados, fuerzas naturales, divinidades personalizadas, etc. "Prácticamente cada cual puede comunicar con todo el mundo y con todas las cosas, puede expresar sentimientos y deseos, intenciones y opiniones, e influirse recíprocamente" (Habermas, 2015, p. 30). En esta red comunicativa de interacciones sociales los ritos ocupan un lugar especial en la medida en que sostienen y reproducen dicha red.

Según Habermas, esta estructura cognitiva y social caracterizó a buena parte de las comunidades y sociedades humanas y no sufrió mayores transformaciones hasta llegar al periodo que Jaspers llama "la era Axial"[82].

---

82 Habermas, en todo caso, sí identifica un cambio importante en las sociedades míticas. Este cambio se da aproximadamente en el paso del cuarto al tercer milenio antes de Cristo en el surgimiento de las primeras sociedades organizadas estatalmente, es decir, las civilizaciones desarrolladas de Mesopotamia y Egipto. Este cambio particular en el seno de las mismas sociedades míticas se refiere a su organización política. En palabras de Habermas, la "organización de las prácticas de culto fue politizada y puesta al servicio de la legitimación de los poderes monárquicos, mientras se iban diferenciando los relatos míticos hacia mundos centralizados de dioses como una imagen invertida adaptada a las jerarquías políticas" (2015, p. 110). En la historia de la teoría política este cambio no es de poca monta ya que constituye un paso importante en la configuración de "lo político" como aquel campo simbólico desde el cual las primeras sociedades organizadas estatalmente se formaron una imagen de sí mismas. En este nuevo momento, "la integración social de las estructuras de parentesco fue modificada en las formas jerárquicas de dominio de los reyes. Con este complejo, evolutivamente nuevo, del derecho y del poder político, nació un tipo completamente nuevo de necesidad de legitimación: ya no resultaba evidente que una persona o varias debieran tomar decisiones que vinculaban colectivamente a todas" (2015, p. 207). La autoridad podía ser garantizada entonces a partir de una conexión fuerte entre

Habermas entiende el cambio que sufrieron las cosmovisiones míticas en este periodo como un impulso cognitivo que amplió la imagen del mundo[83]. Un cambio que, además, mantiene una presencia notable en la actualidad. En sus propias palabras,

> Por aquel entonces aparecen en Persia, India y China, en Israel y Grecia, las doctrinas religiosas y las imágenes cosmológicas del mundo que siguen vigentes en la actualidad. Estas "tradiciones fuertes" —zoroastrismo, budismo y confucianismo, judaísmo y filosofía griega— provocaron un cambio de la cosmovisión desde la pluralidad de los fenómenos de superficie unidos narrativamente en el mismo nivel hasta la unidad de una totalidad universal comprendida teológica o "teóricamente". (2015, p. 32)

A nivel discursivo, este cambio cognitivo implica un cambio en relación con el tipo de argumentos que pueden ser aceptados como buenos argumentos para dirimir cuestiones divisivas y orientar la acción colectiva. Este cambio puede ser descrito también como la respuesta ante disonancias cognitivas, producto de cambios sociales radicales[84], que llevan a invalidar toda una categoría de razones aceptadas hasta la fecha y, de esa manera, revolucionar la comprensión del mundo y la autocomprensión

---

el poder, por una parte, y las creencias y las prácticas sagradas y relacionadas con las divinidades, por la otra.

[83] Eisenstadt usa la expresión "ampliación de los horizontes" (*broadening of horizons*) en el sentido de una apertura a la potencialidad de perspectivas universales, en contraste con el marcado particularismo de modos de pensamientos "pre-axiales" (2011, p. 203).

[84] El que sean procesos de aprendizaje quiere decir que van más allá de simples estrategias de adaptación de los poderes religiosos ante la transformación de las condiciones sociales (Habermas, 2015, pp. 111ss).

misma de las sociedades y comunidades que las experimentan. Por esto Habermas entiende este cambio cognitivo como un proceso de aprendizaje de la especie humana. "Las culturas y las sociedades conservan buenos argumentos. Pero los buenos argumentos, a la luz de otras circunstancias y nuevas intelecciones, pueden dar paso a argumentos de mayor calidad" (Habermas, 2015, p. 67).

De los relatos míticos y las prácticas rituales mágicas se empezaron a desarrollar construcciones metafísicas y religiones que invalidaron la fuerza explicativa y cohesiva de los mitos y que consolidaron la formación de civilizaciones que mantienen gran parte de la fuerza en la actualidad[85].

Habermas encuentra una serie de características generales que describen estas nuevas cosmovisiones de la era Axial. En todo caso, el aspecto fundamental que hace de la era Axial un proceso de aprendizaje humano sumamente destacado, del que parecen derivarse todas las demás características, es la distinción que se plantea entre "lo que ocurre en el mundo" y "el mundo en su totalidad"[86].

El mundo mítico de los espíritus y sus manifestaciones es reemplazado por "el mundo del ser" y el de "los fenómenos". Esto da paso a un marco conceptual diferente para entender la realidad, marco desde el cual es posible elaborar "la masa del

---

85 Habermas contrasta esta visión histórica y limitada de la religión con la más amplia que podría dar la sociología y la antropología. En palabras del propio Habermas, "cuando en la actualidad hablamos de 'religión' como sociólogos o antropólogos utilizamos un concepto inclusivo que se extiende a todas las prácticas y representaciones posibles de la fe, siempre y cuando se manifieste en ellas un trato extracotidiano con los poderes de la salvación y de la condenación. Ese mismo interés es válido tanto para el gurú californiano y el curandero indio como para el profeta del Antiguo Testamento o para el sabio chino" (2015, p. 71).

86 Eisenstadt habla de una distinción radical entre una realidad principal (*ultimate*) y una realidad derivada (*derivative*) (2011, p. 203).

conocimiento práctico de las ciencias naturales y de la medicina, incluso de los conocimientos astronómicos y matemáticos que entretanto se han reunido en los centros urbanos de las grandes civilizaciones tempranas, y pueden integrarse en un conjunto coherente y transmisible" (Habermas, 2015, p. 33).

Al estar las cosmovisiones míticas radicalmente vinculadas con la práctica cotidiana, no contaban con la posibilidad de desarrollar una "imagen teórica del mundo". Las cosmovisiones de la era Axial, en contraste, con base en los conceptos teológicos y filosóficos ya disponibles, pudieron concebir cierta noción de un mundo objetivo, verdadero y trascendente al que solo se accede por la creencia o por la contemplación, y desde el cual el mundo cotidiano es entendido como un mero fenómeno.

En términos más concretos este impulso cognitivo puede verse en tres dimensiones o niveles más o menos diferenciables.

El primer nivel tiene que ver con el surgimiento de una conciencia histórica reflejada en la postulación de una doctrina que se remonta a la figura de un fundador. Esto fue posible, en gran medida, gracias a la acumulación de conocimiento de una cultura literaria incipiente pero comparativamente mucho más desarrollada que las anteriores. En palabras de Habermas, "Los libros sagrados forman los núcleos cristalizadores capaces de una racionalización y de una institucionalización para la formación dogmática de tradiciones diferenciadas así como para la influyente organización de comunidades de culto expandidas por todo el mundo" (2015, p. 72). El conocimiento acumulado muy seguramente creó toda una diversidad de conflictos con las explicaciones míticas y las prácticas mágicas (Habermas, 2015, p. 111); conflictos que solo pudieron resolverse en un nuevo marco conceptual, a saber, el de las cosmovisiones religiosas y metafísicas de la era Axial en las cuales los ritos se reinterpretaron éticamente y los poderes de salvación y condenación se sublimaron en un poder trascendente.

La segunda dimensión se refiere a la posibilidad de captar y juzgar, desde la nueva perspectiva trascendente originada en la era Axial, la totalidad de las relaciones de acuerdo con normas universales. En la era Axial los poderes mundo-vitales de la salvación y la condenación se moralizan en un dios trascendente que difiere radicalmente, en este sentido, de los caprichos de los "antiguos dioses". Como lo indica Habermas,

> La referencia al remanso de paz de un creador del universo, del nomos que mantiene todo en equilibrio, de la realidad profunda del nirvana o de la existencia eterna, procura al profeta y al sabio, al predicador y al maestro, al observador contemplativo y al místico, al orante y al filósofo que se sumerge en la intuición intelectual, la distancia necesaria con respecto de lo abundante, de lo contingente y de lo variable. (Habermas, 2015, p. 32)[87]

Desde esta distancia, todos los anteriores actores pueden encontrar órdenes normativos universales desde los cuales juzgar de forma estable la realidad humana[88].

---

87 Naturalmente existen matices entre las cosmovisiones de la era Axial; algunas, como lo reconoce el mismo Habermas, presentan una visión dualista mucho más fuerte que otras. Ejemplos de las primeras serían las religiones de la redención de Israel o de la India; ejemplos de las segundas serían la filosofía griega y las doctrinas de sabiduría chinas (2015, p. 32). En el mismo sentido, para Eisenstadt, aunque el surgimiento y la institucionalización de las civilizaciones axiales "proclamaron avances revolucionarios que se desarrollaron en direcciones paralelas o similares en diferentes sociedades, los arreglos y ajustes concretos al interior de estas civilizaciones diferían enormemente" (2011, p. 202; traducción personal).

88 Este elemento, además de abrir nuevas posibilidades, también cierra otras. Habermas nota cómo, además de ser presentadas con una pretensión dogmática de infalibilidad, las "verdades" religiosas y metafísicas de la era Axial desarrollan interpretaciones teóricas de la realidad que mezclan de forma radical proposiciones

El tercer nivel se refiere al carácter de individuación que tiene el impulso cognitivo de la era Axial. En la época preaxial, los seres humanos solo podían entender los sucesos a su alrededor desde la perspectiva interior de un actor completamente involucrado en los relatos míticos. Las cosmovisiones de la era Axial, en contraste, hacen posible la separación de los destinos individuales en relación con los colectivos. Aparece la conciencia de la responsabilidad personal por la propia vida a partir de la posibilidad de desarrollar "una relación reflexiva con las tradiciones y con la integración social, una integración que va más lejos que los grupos de parentesco e incluso más allá de las fronteras políticas" (Habermas, 2015, p. 99) y que llega aun a la relación de los individuos consigo mismos[89].

Además de las tres dimensiones señaladas, existe un cambio particular en el campo político que Habermas identifica como propio de la era Axial y que vale la pena notar. En las comunidades preaxiales, los ritos y los relatos míticos cumplían la función de mantener y verificar de forma permanente y absoluta la

---

aparentemente objetivas sobre el mundo con proposiciones prácticas sobre cómo llevar una vida buena. En palabras de Habermas, "como Dios o karma, *to on* o *tao*, la descripción de la historia sagrada, o bien del cosmos, adquiere al mismo tiempo un sentido valorativo de algo existente ejemplarmente, cuyo *telos* se distingue como norma para los creyentes y para los sabios, como un deber o como algo digno de ser imitado" (2015, p. 34). Eisenstadt también reconoce que la historia de las civilizaciones actuales evidencia el desarrollo de potencialidades constructivas pero también destructivas (2011, p. 216).

89 Esto explica también la particularidad de los propagadores de las cosmovisiones axiales, los cuales tuvieron una naturaleza relativamente autónoma. Eisenstadt lista los siguientes a modo de ejemplo: los profetas y sacerdotes israelíes, los filósofos y los sofistas griegos, los precursores de los mandarines en China, los Brahmanes hindúes, los monjes budistas que luego se convirtieron en los Sanghas, y los Ulemas en las sociedades y tribus islámicas. Todos ellos constituyeron un nuevo agente social, cultural y religioso que se diferenció enormemente de los especialistas en ritos sagrados y mágicos de las civilizaciones pre-axiales (2011, pp. 208-209).

identidad colectiva. Como resultado, la integración social y la autoridad política se cubrían bajo un manto de radical naturalidad. Si bien en las sociedades organizadas estatalmente, y todavía míticas, hubo un desarrollo reflexivo importante, en la medida en que el ejercicio de la soberanía política se empezó a organizar con cierta voluntad y conciencia, lo cierto es que "lo político como tal no podía convertirse en un tema del discurso mientras únicamente las narraciones míticas se hallaban a mano para la representación simbólica" (Habermas, 2015, pp. 208-209). En este sentido, el impulso cognitivo de la era Axial implicó, en este campo, la elaboración discursiva de las primeras concepciones de "lo político".

El dualismo trascendental propio de las cosmovisiones de la era Axial hizo posible que las autoridades políticas fueran susceptibles de crítica. Con la perspectiva dualista y trascendente que aparece en la era Axial, el soberano político, a lo sumo, podía aspirar a ser un "buen representante humano" de las fuerzas divinas si y solo si se ajustaba a una legalidad cósmica existente más allá del mundo. Ya no podía, en todo caso, ser la encarnación completa de la divinidad con base en la cual todas las acciones humanas debían medirse. En palabras de Eisenstadt,

> El dios-rey, la encarnación del orden cósmico y terrenal desapareció, y dio lugar al modelo del gobernante secular del cual, si bien todavía encarnaba atributos sagrados, se encontraba también, en principio, sujeto a una autoridad u orden superior, a un dios y a una ley divina. En otras palabras, surgía la posibilidad de llamar a juicio al gobernante (2011, p. 204; traducción libre).

Así, las imágenes del mundo de la era Axial, si bien continuaban sirviendo como legitimadoras de la autoridad política,

también hicieron posible una crítica político-discursiva mucho más amplia, en la medida en que los marcos institucionales que organizaban las nuevas civilizaciones ya no se veían como algo naturalmente dado, ya fuera por los mandatos divinos o por el poder de la costumbre. Se volvían, en cambio, objeto de lucha y disputa por parte de diferentes grupos y élites (Eisenstadt, 2011, p. 205).

En conclusión, Habermas usa la figura de la era Axial para mostrar las relaciones históricas de continuidad entre filosofía y religión. Desde acá es más fácil aceptar que la religión es una figura del presente; una figura que, en todo caso, tiene diferencias radicales con la filosofía. En efecto, las tradiciones "religiosas se distinguen de la filosofía por un modo diferente y una base de justificación diferente del tener-por-verdadero, pero, sobre todo, por el anclaje estabilizador de la fe en las prácticas de culto de una comunidad de creyentes" (Habermas, 2015, p. 110). Esto exige, entonces, desarrollar una reflexión sobre la relación entre los ritos y las religiones.

II. Ritos, lenguaje y religión

En los últimos años, Habermas ha sostenido de forma reiterada que solo las religiones mantienen con sus cultos una conexión real con los rituales, incluso si se trata de una conexión sublimada y reflexivamente mediada.

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas reflexionó brevemente sobre el complejo sagrado constituido por los rituales y los mitos desde una perspectiva socio-teorética que buscaba dar cuenta de la evolución humana occidental. En esta obra Habermas se basó en su interpretación de la obra de Durkheim para afirmar que la práctica ritual mantenía y reproducía la conciencia religiosa de las sociedades primitivas, la cual garantizaba la identidad del colectivo. En este tipo de sociedades la práctica ritual es el fenómeno

religioso fundamental. Complementó esta observación con la teoría de la comunicación de Mead, con el fin de obtener respuestas tentativas a algunas cuestiones que la perspectiva de Durkheim dejaba abiertas. Estas cuestiones se referían, en términos generales, a explicar el surgimiento y el mantenimiento de la solidaridad y la individualidad en sociedades más complejas.

En estas sociedades, todo lo anterior se mantiene y renueva, según Habermas, a partir de la aparición del simbolismo religioso que hace posible el consenso normativo y la coordinación de la acción en un nivel más desarrollado, propio de sociedades para las cuales las acciones rituales, que se mueven en un nivel prelingüístico, no podían brindar suficientes posibilidades comunicativas suficientes.

En *Teoría de la acción comunicativa,* Habermas se dejó guiar por la hipótesis según la cual

> ...las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado. (Habermas, 1987c, p. 112)

Esta es la famosa tesis de Habermas sobre la lingüistización de lo sacro que fue expuesta en el capítulo 1. Según esta tesis, como se recordará, en la medida en que las sociedades humanas se fueron volviendo más complejas, el consenso normativo básico asegurado mediante el rito y el mito comenzó a depender cada vez más de consensos lingüísticos más abstractos y simbólicos. Así, "El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza fascinante de lo santo se sublima al tiempo que se cotidianiza al trocarse en la fuerza vinculante de pretensiones de

validez susceptibles de crítica" (Habermas, 1987c, p. 112). Las religiones universales lingüistificaron el mito y el rito y, a su vez, la racionalidad moderna lingüistifica la racionalidad religiosa. Al final de esta evolución, los gestos, las danzas y, en general, toda la comunicación ritual fue reemplazada por el lenguaje de la razón comunicativa que permite revisar constantemente las pretensiones de validez propuestas en las discusiones.

Desde esta perspectiva, como lo señala explícitamente Habermas, el rito le resulta al observador moderno "extremadamente irracional" en virtud de que en él se encuentra absoluta y radicalmente fundido lo que la racionalidad moderna entiende como relativamente separado, esto es, las pretensiones de validez de inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad. Los rituales tienen posibilidades comunicativas limitadas porque fusionan orientaciones normativas, acciones expresivas, actividades teleológicas y dimensiones asertóricas[90].

Si bien fueron fundamentales en las sociedades premodernas, en un momento posterior de la evolución humana, la solidaridad social no podía depender ya de este tipo de prácticas (Habermas, 1987c, p. 274). Por esto, la solidaridad y la identidad de las sociedades modernas deben depender de un tipo especial de racionalidad, esto es, la racionalidad comunicativa que hace posible formas de discurso mucho más diferenciadas y matizadas desde las cuales se

90 "El momento de actividad teleológica se hace visible en la finalidad misma de la práctica ritual de provocar mágicamente determinados estados en el mundo; el momento de acción regulada por normas se hace visible en el carácter imperativo que irradian los poderes a la vez fascinantes y terroríficos que el ritual invoca. El momento de acción expresiva se hace especialmente visible en las manifestaciones estandarizadas de sentimientos, que las ceremonias rituales comportan; y finalmente, tampoco falta el momento de lo asertórico, en la medida en que la praxis ritual sirve a la exposición y repetición de procesos ejemplares o de escenas originales narradas en términos míticos" (Habermas, 2015, p. 274).

puede desarrollar todo tipo de criticismo y posibilidades de vida diferentes. En palabras de Habermas,

> En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; solo una moral convertida en "ética del discurso", fluidificada comunicativamente, puede en este aspecto sustituir a la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa. (1987c, pp. 131-132)

En los textos recientes, Habermas está reevaluando explícitamente su tesis sobre la lingüistización de lo sacro. En sus propias palabras,

> En *Teoría de la acción comunicativa* partí precipitadamente de la suposición sobreinclusiva de que la fuerza vinculante de los buenos argumentos es una fuerza que motiva racionalmente y que es decisiva para la función que coordina la acción para el entendimiento lingüístico, y esa fuerza puede deberse a la lingüistización de una conformidad básica asegurada primeramente de una manera ritual. (2015, p. 16)

Ahora Habermas es consciente de que, al menos en lo referente a las pretensiones de certeza motivacionalmente vinculantes, es necesario explicar cómo fueron posibles el surgimiento y la estabilización social del trasfondo normativo anterior del cual derivan su validez. Al buscar esta explicación, Habermas se está viendo obligado a concluir que la lingüistización de lo sacro tuvo un alcance mucho menor (2015, p. 16).

De ahí que en sus recientes reflexiones sobre la filosofía y la religión Habermas se encuentra desarrollando una nueva perspectiva sobre el rito, la cual se circunscribe en el marco de una discusión sobre la evolución del lenguaje humano. Esta discusión tiene que ver con el vacío que existe hoy en día en la explicación del gigantesco paso que el lenguaje humano tuvo que dar desde las exhortaciones imperativas a las interacciones comunicativas que presuponen fuertes expectativas normativas de la conducta individual y colectiva. En efecto, entender y aceptar una exhortación imperativa solo requiere que entendamos y aceptemos la intención fundamentada y la voluntad racionalmente comprensible de quien la emite. “En cambio, las órdenes toman prestada su autoridad vinculante (o las declaraciones, su validez) de un trasfondo normativo anterior del que deriva su validez. Entendemos tales actos de habla solo conociendo los fundamentos que autorizan y que se deducen del trasfondo” (Habermas, 2015, p. 16). Tratar de explicar esto exige una mirada a las condiciones pragmático-sociales de la comunicación humana.

El lenguaje humano tiene elementos únicos en el mundo animal. Suele creerse que lo más distintivo de la comunicación humana es su elevado desarrollo verbal, su forma gramatical y sus contenidos semánticos y proposicionales altamente diferenciados. Aunque estos elementos parecen ser, en efecto, propios del lenguaje humano, cuando se reflexiona sobre la doble estructura de nuestro lenguaje podemos avizorar la presencia de un elemento más radical y propio que distingue el uso del lenguaje realizado por nuestra especie.

Esta doble estructura se refiere a la doble relación que se establece en toda comunicación humana: por una parte, la relación horizontal entre un hablante y un oyente; por la otra, la relación vertical hacia objetos o estados de cosas que otorgan contenido a la primera relación. Ahora bien, el hecho de que estos objetos o estados de cosas se suponen, desde el inicio mismo de la

comunicación, como compartidos de forma intersubjetiva nos revela que el lenguaje humano tiene una característica radical subyacente a la complejidad proposicional que nos es familiar, a saber, la necesidad del cumplimiento de ciertas condiciones pragmáticas previas que tienen que darse para permitir usar de forma convencional y falible los mismos símbolos para referirse a las mismas cosas. En palabras de Habermas,

> ...incluso los gestos sencillos solo pueden crear un común espacio semántico para una comunidad comunicacional si son utilizados de modo que
> – se produzca una relación interpersonal entre el ego y el alter (y ciertamente en la forma de una relación yo-tú); y que
> – se realice la intención comunicativa frente a una segunda persona solo en la referencia común, es decir, intencionada y compartida intersubjetivamente, a algo en el mundo (por lo cual este, a su vez, adopta la objetividad de un mundo que existe independientemente y que es idéntico para todos los implicados). (2015, p. 81)

El desarrollo de estos dos elementos señalados en la cita anterior constituye ese gran paso evolutivo que el lenguaje humano tuvo que dar desde las exhortaciones imperativas simples hacia las interacciones comunicativas basadas en valoraciones fuertes y expectativas normativas de conducta individual y colectiva.

Sin lugar a dudas se encuentran sistemas de lenguaje muy desarrollados en otras especies animales. Los primates, por ejemplo, son capaces de dirigir señales entre sí. Pero incluso los primates más similares a los seres humanos, los chimpancés, no parecen ser capaces de ir más allá de los límites de su visión y sus motivos propios (Habermas, 2015, p. 79). En otras palabras,

su conciencia, al parecer, se encuentra atrapada por entero en sí misma[91].

Esto nos indica que lo propio del intercambio de señales humanas es, entonces, la capacidad de usar intencional y recíprocamente símbolos a los que tanto el emisor como el receptor les otorgan el mismo significado, lo cual genera "un espacio comunicativo de contenidos semánticos compartidos intersubjetivamente" (Habermas, 2015, p. 79).

Por esto antes de observar la evolución del lenguaje humano en sus complejidades gramaticales y proposicionales, es necesario dar varios pasos atrás e indagar acerca del surgimiento de la comunicación gestual o del uso de los gestos con una clara intención comunicativa, es decir, preguntarse por las condiciones que tuvieron que darse para que un gesto pudiera adquirir un mismo significado para un emisor y un receptor.

Desde este punto de vista, la comunicación gestual aparece como una nueva forma de cooperación con grandes ventajas evolutivas. No obstante, su aparición debió haber tenido grandes repercusiones.

Por una parte, los contenidos individuales de la conciencia tuvieron que socializarse y externalizarse. Los sucesos del mundo

---

91 Estas afirmaciones sobre lo distintivo de la comunicación humana, especialmente en relación con el lenguaje de los primates, las sustenta Habermas en los estudios de M. Tomasello. Desde acá, Habermas concluye que los primates "solo aplican sus fabulosas capacidades en un sentido autorreferencial y estratégico para la manipulación de sus congéneres en interés de sus propias intenciones. No saben aplicar ninguna relación interpersonal con referencia a un fin común en el mundo objetivo. No saben cooperar en el sentido de que varios congéneres coordinen sus acciones con la intención de alcanzar un fin común, como requiere por ejemplo la caza de especies grandes. Les falta tanto la intención común como la referencia al mundo que sería necesaria para concretar anticipadamente una cooperación en la que estén implicados con otros, es decir, imaginarse un proyecto" (2015, p. 81).

empezaron a interpretarse en común. Con esto, un abrumador flujo de nuevas informaciones tuvo que ser procesado por la mente humana (Habermas, 2015, p. 82).

Este desafío cognitivo fue acompañado de otro no menor, a saber, un cambio psicodinámico referido a la nueva clase de interacciones que surgió entre los integrantes del grupo social. Este cambio constituyó una verdadera revolución en la forma de coordinar la conducta. A partir de ese momento, y a raíz de la nueva forma de comunicación sobre símbolos que se usan con un mismo significado, la coordinación de la acción humana se hizo cada vez más dependiente de los individuos mismos y de sus intenciones comunicativas. Estos nuevos agentes humanos, que se vuelven conscientes de su propia intencionalidad y de la de los demás, se ven forzados a reconocer que la reproducción de su propia vida depende radicalmente del funcionamiento de la cooperación social y de la autoafirmación colectiva (Habermas, 2015, p. 64).

Esto, como puede verse, fue un cambio realmente profundo. En palabras de Habermas,

> Cada miembro por separado debe haber sentido a este complejo organismo social como un poder abrumador y consumiente, y al mismo tiempo como un poder salvador de la vida que le garantiza la propia supervivencia. Esta nueva forma de comunitarización comunicativa genera una tensión estructural entre la autoafirmación individual y colectiva, y exige una estabilización de esta tensión entre imperativos contrarios. (Habermas, 2015, p. 64)

En la dimensión filogenética del desarrollo de la especie humana, Habermas cree que la comunicación ritual, una comunicación eminentemente gestual e icónica, puede ayudar a explicar

cómo fue posible dicha estabilización. En este contexto, Habermas propone su hipótesis sobre el valor evolutivo del rito como una práctica que permitió generar la fuerza normativa extraordinaria y necesaria para lograr la estabilización de las tensiones entre la autoafirmación individual y la colectiva. Habermas expresa su hipótesis de la siguiente manera: "en las prácticas rituales podría haberse procesado la experiencia filogenética de una reorganización de la convivencia social de modelos de conducta específicamente innatos sobre modelos de cooperación transmitidos de manera simbólica" (2015, p. 72). De esta manera, el origen gestual de la comunicación humana cotidiana necesitó la relación con la comunicación ritual extracotidiana que se desarrollaba en el "trato con los poderes de la salvación y la condenación del lenguaje especializado del rito" (Habermas, 2015, p. 78). Esta comunicación ritual pudo haber sido la fuente que originó y renovó constantemente la solidaridad social normativa necesaria para soportar la débil normatividad de un logos lingüístico supersubjetivo que apareció después y que hizo sensible la mente humana a la "coerción sin coerciones" de los argumentos. De esta forma, Habermas cree que se puede explicar el sentido normativo del deber compartido intersubjetivamente.

Para el desarrollo de esta hipótesis, Habermas se acerca al significado del rito con la ayuda de dos perspectivas teóricas clásicas, nuevamente los trabajos de Durkheim en conjunto con los de Arnold van Gennep[92].

De Durkheim, Habermas toma la idea según la cual los ritos son prácticas autorreferenciales que buscan garantizar la cohesión de los grupos sociales y regenerar la solidaridad social. Las

92 Ahora bien, Habermas también afirma que la investigación antropológico-cultural que ha consultado no refuta las ideas centrales de Durkheim o de van Gennep (2015, p. 77).

investigaciones de Durkheim sobre el rito dan cuenta, además, de la forma como estas prácticas autotematizan a la sociedad a la vez que producen la fuerza normativa de las expectativas de conducta. En los ritos, por un lado, se manifiestan las estructuras sociales existentes mientras que, por el otro, los integrantes del colectivo reafirman su identidad y, de esta manera, revalidan la fuerza normativa de las reglas sociales (Habermas, 2015, p. 76).

Habermas analiza las consecuencias que se pueden extraer para una valoración de los ritos a partir de las interpretaciones de van Gennep de las fases de los ritos de paso, a saber, preliminar, liminar y posliminar. En la primera fase el participante en el rito experimenta un cambio de identidad. Se trata de una experiencia de muerte social. En la fase liminar el participante experimenta el aislamiento y la exclusión de toda la comunidad. Toda pertenencia al grupo social queda suspendida. De esta manera, el participante se ve expuesto a una experiencia en la que no cuenta con ninguna herramienta social para sobrevivir. Esto lo hace consciente de su total dependencia con la forma social de existencia. La última fase, la posliminar, representa su renacimiento en la forma de la reintegración y admisión del participante con base en su nuevo estatus. En esta fase el participante agradece y entiende la total dependencia social que lo cobija.

De los análisis de van Gennep, Habermas concluye que los ritos efectivamente tienen el potencial de hacer consciente al individuo de la estructura y dinámica de la sociedad en la que se vive a la vez que acepta gustosamente que “únicamente por la vía de la autorrenuncia puede afirmarse y recobrarse como un yo regenerado” (Habermas, 2015, p. 77).

De todo esto, Habermas encuentra dos características definitorias de los ritos. Primero, Habermas entiende los ritos como una forma de comunicación simbólica y gestual no diferenciada desde un punto de vista proposicional. La comunicación ritual,

que crea un mundo común de significados simbólicos, es eminentemente mimética. La comunicación ritual se realiza a través de un uso no diferenciado proposicionalmente de los contenidos semánticos presentes en el rito, los cuales se transmiten a través de diferentes símbolos icónicos tales como la danza, el canto, las pantomimas, los adornos, las pinturas corporales, etc. (Habermas, 2015, p. 100).

Segundo, en los ritos no existe una apelación directa al mundo objetivo exterior, en la medida en que las acciones rituales dan cuenta de una "práctica comunitaria autorreferencial que gira en torno a sí misma" (Habermas, 2015, p. 100). A lo sumo podemos decir que la existencia "objetiva" que se comunica en los ritos es creada en y por los ritos mismos. La comunicación ritual es, entonces autorreferencial. Lo que significa que el contenido de la comunicación no apunta a un "algo en el mundo objetivo". Es una forma de comunicación que carece de referente en el mundo cotidiano. Una danza ritual expresa la existencia de una comunidad que se hace consciente de la existencia de sí misma como un colectivo mediante la imitación recíproca de los gestos y, a la vez, revalida los distintos roles sociales de los participantes. No obstante, esa vivencia compartida intersubjetivamente no señala un estado en el mundo objetivo que corresponda con lo vivido y experimentado en la danza ritual. La comunicación ritual apunta, entonces, a lo extracotidiano. "Los ritos están desacoplados directamente de los contextos funcionales de la cooperación social" (Habermas, 2015, p. 62). Más que generar acciones concretas y cotidianas de solidaridad y cooperación social, las prácticas rituales se encargan de generar las condiciones sociales requeridas por tales prácticas.

El rito no se refiere a nada en el mundo porque, a la larga, da cuenta de una crisis subyacente al proceso mismo de socialización humana. Como lo vimos, de acuerdo con Habermas,

“esta crisis tiene su origen histórico-genérico en la adaptación de la cognición y de la coordinación de la acción desde el nivel de comunicación preverbal al verbal, donde la socialización de la inteligencia va de la mano de una socialización individualizante de los sujetos agentes” (2015, p. 84). El referente, como lo expone Habermas, no es algo que pueda señalarse con los dedos (2015, p. 84). En contraste,

> El referente, ese poder superior invocado, surge con la transición hacia un nuevo nivel de comunicación y hacia una correspondiente socialización de la cognición y de la motivación. La socialización de la inteligencia conduce a la instauración de la nueva autoridad del logos verbal supersubjetivo; al mismo tiempo se realiza la socialización dialéctica de los individuos en el modo de una destrucción creadora que condena al ocaso a las antiguas identidades. El efecto de individualización del modo verbal de socialización convierte en un permanente problema latente el equilibrio precario entre el individuo y la comunidad. (Habermas, 2015, p. 84)

Como corolario de todo lo anterior, Habermas no puede aceptar que una conducta repetitiva —solo por ese hecho, y sin importar cuántas veces se reitere y cuánta importancia tenga para las vidas de los participantes— pueda ser descrita como un ritual[93]. Para Habermas, los únicos rituales que realmente pueden recibir ese nombre en nuestras sociedades contemporáneas son los rituales

[93] Habermas se desmarca así de lo que él mismo llama una “moda extendida entre los sociólogos” que suelen usar el concepto de ritual para describir cualquier conducta social repetitiva (2015, p. 100).

religiosos. Las prácticas repetitivas realizadas por ciudadanos no creyentes no llegan a este nivel.[94]

De ahí que el interés histórico-evolutivo de Habermas sobre el rol de los ritos en el surgimiento del lenguaje humano se complemente con el intento de comprender y resaltar el lugar que ocupan los ritos en el presente, en la medida en que las prácticas rituales se mantienen vivas en las prácticas de culto comunes del judaísmo, el cristianismo, el islamismo, el hinduismo y el budismo, esto es, de las llamadas religiones mundiales[95]. Solo a través de estas actividades los seres humanos contemporáneos pueden acceder a una "experiencia ritual en sentido estricto". Tales actividades son su "característica distintiva exclusiva"; sin ellas una religión como tal no existiría. "Una religión que ya no puede organizar el trato con los poderes de la salvación y de la condenación en formas rituales y que solo sobreviviera en las formas pasajeras de la religiosidad se equipararía a las restantes formas éticas de vida hasta volverse irreconocible" (Habermas, 2015, p. 115-116).

Por esto, en las religiones, la dimensión cognitiva se encuentra fusionada enteramente con la dimensión social, la cual se mantiene

---

[94] En la entrevista conducida por Eduardo Mendieta, este último le pregunta si "las muy extendidas prácticas de voluntariado en periodo electoral que implican a sus conciudadanos en discusiones políticas para que se registren en el censo electoral o voten a un determinado partido; o la participación en las 'marchas a Washington', el trabajo en comedores para pobres, la visita a presos, la ayuda para construir casas para los sin techo" podrían considerarse "rituales cívicos". Habermas es categórico al responder negativamente (2015, p. 100-101).

[95] En palabras del propio Habermas, "ahora estoy interesado en el complejo de ritual y mito, no por razones de índole socio-teorética (como en *Teoría de la acción comunicativa*), sino porque el ritual sobrevive en las prácticas de culto comunes a las religiones mundiales. Cuando hoy nos preguntamos qué distingue a la religión, en este sentido más estricto de tradiciones 'fuertes' aún formativas, de otras cosmovisiones, entonces estas prácticas son la respuesta" (2015, p. 95).

y reproduce a través de las prácticas rituales. La interpretación religiosa del mundo no es independiente de la práctica ritual de la comunidad de creyentes; ambos elementos constituyen lo que Habermas llama "el complejo sagrado" de las religiones sobre el cual se construye su especial relación con la condenación y la salvación. En virtud de esto, "todas las religiones mundiales vinculan con las prácticas rituales unas vías epistémicas propias para el encuentro con lo sagrado, ya sea la revelación, la meditación o la oración" (Habermas, 2015, p. 140). Las verdades religiosas están compuestas, entonces, tanto de pretensiones de validez y elaboraciones discusivo-teológicas cognitivas, como de las apelaciones a la revelación o a otros tipos de contacto del creyente con lo divino, por ejemplo las prácticas de culto, las oraciones, los ejercicios ascéticos, las meditaciones, etc. En palabras de Habermas, en las religiones, "se une la dimensión cognitiva de la autocomprensión y de la comprensión del mundo con la dimensión social de la pertenencia a una asociación universal, que (desde el punto de vista secular) sostiene una vinculación con las fuentes arcaicas de la solidaridad (que para la parte secular están cegadas)" (2015, p. 131).

Por esto Habermas defiende firmemente que los argumentos religiosos sí son un caso especial de instancias argumentativas en la esfera pública que deben distinguirse de los argumentos derivados de otro tipo de cosmovisiones[96]. La gran diferencia entre un argumento cristiano, por ejemplo, o judío o musulmán, en relación con un argumento kantiano, utilitarista, marxiano o similares radica en que la validez y la aceptación de estos últimos no presupone la pertenencia a una comunidad de creyentes mantenida y reproducida a través de las prácticas de culto. Para Habermas,

[96] Esta es una diferencia radical que Habermas ha mantenido en su discusión con Charles Taylor y también con N. Wolterstorff. Estos últimos pensadores no consideran relevante distinguir entre declaraciones religiosas y no religiosas.

> Al utilizar cualquier género de razones religiosas, uno apela implícitamente a la pertenencia a la correspondiente comunidad religiosa. Solo si uno es miembro de ella y puede hablar en primera persona dentro de una tradición religiosa particular, comparte un tipo específico de experiencia de la que dependen las razones y las convicciones religiosas. (2011, p. 62)

Un argumento basado en otro tipo de cosmovisiones (por ejemplo, un argumento kantiano o utilitarista) no requiere la participación en prácticas rituales de culto relacionados intrínsecamente con un camino concreto de salvación representado bajo el modelo de una figura ejemplar de autoridad descrita por fuentes antiguas y veneradas (Habermas, 2011, p. 62)[97].

III. Filosofía, religión y modernidad

La nueva perspectiva de Habermas sobre la religión demanda que la filosofía occidental sea capaz de reconocer con relativa comodidad, no solo sus discontinuidades, sino también sus continuidades y deudas con el pensamiento religioso judeo-cristiano, así como suele hacerlo con la metafísica griega. Adicionalmente, el pensamiento filosófico contemporáneo debe entender que la religión, si bien tiene elementos arcaicos que la hacen radicalmente diferente, no sobrevive como una reliquia proveniente de un mundo extinto, sino como una fuerza cultural y social llena de vitalidad con una presencia activa y legítima en las sociedades

97 Lo más similar que Habermas encuentra para un no creyente es la experiencia estética. Para Habermas las experiencias de los rituales "siguen estando cerradas para quienes no tienen sensibilidad religiosa; la gente como nosotros tiene que contentarse con experiencias estéticas como un sustituto altamente sublimado" (2015, p. 101).

modernas[98]. Precisamente para esto Habermas acude a la noción de era Axial propuesta por Jaspers. Solo así, por lo demás, la filosofía occidental podrá desarrollar un concepto apropiado de sí misma (Habermas, 2015, p. 161).

Esto implica corregir la autocomprensión secularista de la filosofía occidental que suele verse a sí misma como una herencia cultural exclusiva de la metafísica griega y una enemiga natural del pensamiento religioso; imagen que es incorrecta al menos, según Habermas, por las siguientes tres razones.

Primero, si bien es cierto que la filosofía griega no tuvo mayor arraigo en las prácticas rituales de la polis griega, también es cierto que la filosofía de Platón posee unos innegables elementos religiosos: "el ascenso a las ideas es un genuino camino de salvación, que caracteriza a la filosofía griega, algo que también podemos ver en Pitágoras o en Empédocles, y que es un fenómeno paralelo a otras cosmologías y religiones del Este asiático (como el confucianismo o el budismo)" (Habermas, 2015, p. 96).

Por otra parte, esa errada autocomprensión secularista no tiene en cuenta los rastros conceptuales "dejados en el pensamiento filosófico por las tradiciones monoteístas por medio de la simbiosis de la filosofía griega con el cristianismo paulino" (Habermas, 2015, p. 97). Los siguientes son casos exitosos de tales rastros: alienación, positividad, reificación, emancipación, responsabilidad, autonomía, historia, recuerdo, nuevo comienzo, individualidad, comunidad y dignidad. Este último, por ejemplo, Habermas lo entiende como la traducción secular y filosófica de la

---

[98] En este sentido, es posible que la metáfora del microrrelato de Monterroso que usé en la introducción deba ser matizada. Toda explicación de la historia, el desarrollo y el rol de las religiones en nuestras sociedades toma, por necesidad, la forma de un macrorrelato, esto es, de una narrativa omnicomprensiva que le da cohesión a nuestra autocomprensión. Debo este matiz a Eduardo Mendieta.

intuición religiosa según la cual el ser humano es imagen de Dios (Habermas, 2006a, p. 116). En palabras del propio Habermas,

> El vínculo cercano entre las nociones de *dignitas* y persona ya se había propuesto en la Antigüedad, pero fue solamente a partir de las discusiones medievales sobre la creación de los seres humanos a imagen y semejanza de Dios cuando la persona individual logró liberarse de su dependencia respecto de un conjunto de roles sociales: todos tendrán que enfrentar el Juicio Final como personas únicas e irreemplazables. (Habermas, 2010b, p. 16)

El tercer argumento tiene que ver con las raíces teológicas que explican el mismo desarrollo y surgimiento de la modernidad, en especial la revolución nominalista surgida dentro del mismo pensamiento medieval, la cual "allanó el camino para el nacimiento de la ciencia moderna, del humanismo y de nuevos enfoques epistemológicos y sobre la racionalidad de la ley, así como del protestantismo y la mundanización del cristianismo" (Habermas, 2015, p. 97)[99].

Ahora bien, la apelación a la figura de la era Axial por parte de Habermas debe interpretarse también como el intento, de parte del filósofo que siempre ha reconocido su herencia europea, por realizar un análisis más universal, es decir, menos eurocéntrico; algo pretendido por el mismo Jaspers, quien con esta figura presenta un enfoque global de los logros cognitivos de la evolución humana que va más allá de la visión restringida, centrada por lo general de forma exclusiva en Jerusalén y Atenas. En contraste, los logros cognitivos y culturales que describe Jaspers dan cuenta de aprendizajes globales de la especie humana como tal y de un

---

[99] Para un desarrollo mayor de esta idea véase Gillespie (2008).

origen simultáneo de todas las grandes civilizaciones europeas y asiáticas.

Por esto Habermas ha empezado a aceptar la idea de la existencia de múltiples modernidades. En sus propias palabras,

> En la emergente sociedad mundial, y con respecto a la infraestructura social, solo existen, por así decir, por el momento sociedades modernas, pero estas aparecen en forma de múltiples modernidades porque a lo largo de los siglos las grandes religiones mundiales han tenido un gran poder forjador de cultura y aún no han perdido por completo este poder. (Habermas, 2015, p. 90)

Desde esta perspectiva, el tipo de secularización desarrollado en Europa (especialmente en el norte de Europa) sería tan solo un modelo posible entre muchos otros. En este contexto, diferentes sociedades encuentran diferentes formas, relacionadas directamente con sus tradiciones culturales y sobre todo religiosas, de hacer frente a los desafíos del capitalismo global.

Reflexionar sobre la era Axial obliga a la filosofía occidental a intentar comprender su relación y herencia con las tradiciones judeocristianas. Pero, incluso, en su intento por ser realmente universal, lo cual exige apertura al diálogo intercultural, la filosofía occidental debe estar preparada también para ir al encuentro de las demás religiones (Habermas, 2015, p. 183).

En todo caso, en la perspectiva de Habermas esta tarea la puede realizar la filosofía contemporánea gracias al mismo legado que recibe directamente de la modernidad. Como lo vimos, la era Axial constituyó un momento de grandes avances cognitivos y culturales para la humanidad. Lo mismo se puede decir, para Habermas, de la modernidad europea: "En la senda occidental

de la evolución de la religión, la transición hacia la modernidad forma un hito similar al de la era axial" (Habermas, 2015, p. 112).

Recordemos que el empuje reflexivo de la era Axial se desplegó en tres dimensiones: una conciencia histórica, una conciencia de universalidad de mayor alcance y una presión individualizadora. Lo mismo ocurre en la modernidad europea en la que podemos observar "una agudización de la conciencia de la contingencia y una ampliación de la previsión del futuro. El universalismo igualitario se hace más agudo en el derecho y la moral y hay una progresiva individualización" (Habermas, 2015, p. 99). Para Habermas, la modernidad occidental produjo una cosmovisión secular y posmetafísica que presentó una alternativa a la comprensión religiosa y metafísica del mundo que se había desarrollado hasta la fecha en todos los demás sistemas culturales (2015, p. 17).

A pesar del cambio explícito que en su pensamiento se encuentra desarrollando Habermas sobre las relaciones entre religión y modernidad, él continúa siendo un defensor de esta última como un proyecto incompleto (Habermas, 1985b); uno que, por ende, es susceptible de una mayor ilustración en lo referente a relaciones con la religión y las conciencias religiosas. Habermas, en todo caso, ha expresado reiterativamente sus dudas sobre si los recursos culturales de este proyecto son suficientes en las actuales condiciones. En sus propias palabras:

> Mi pregunta en la actualidad es la siguiente: ¿Basta el potencial de esta manchosa y, tal y como espero, imperdible cultura ilustrada, para generar, en las condiciones de las sociedades complejas, los argumentos necesarios en situaciones de crisis para una acción solidaria socialmente?

> No tengo ninguna respuesta a esa pregunta, pero sí dudas. (Habermas, 2015, p. 117)[100]

Esta falta de certeza en relación con la fuerza motivadora de la modernidad también la manifiesta Habermas en relación con el futuro de las religiones. En efecto, la nueva forma en la que Habermas entiende ahora su tesis de la lingüistización de lo sagrado obliga a la filosofía a sostener una relación inexorablemente ambivalente con la religión[101].

Por una parte, la filosofía debe intentar "descubrir en las tradiciones religiosas los potenciales semánticos todavía no saldados, y traducirlos con sus propios medios conceptuales en un lenguaje universal y accesible, más allá de esas determinadas comunidades religiosas, para alimentar de esta manera el juego discursivo de los argumentos públicos" (Habermas, 2015, p. 19). Pero, por la otra, y en gran medida en virtud del lugar que ocupa el rito en la nueva perspectiva de Habermas, la filosofía realiza el intento anteriormente descrito sin la pretensión de reemplazar o extinguir la religión. El pensamiento filosófico no tiene ningún elemento equiparable a las prácticas rituales que sobreviven en las comunidades religiosas. En palabras del propio Habermas,

> La filosofía solo puede reconocer la religión como una configuración del espíritu diferente y sin embargo contemporánea si toma en serio este elemento arcaico, sin devaluarlo *a fortiori*. Después de todo, el ritual ha sido una fuente de solidaridad social para la que la moral ilustrada de la igualdad de trato

---

[100] En su texto *¿Fundamentos prepolíticos del Estado de Derecho?* se pueden encontrar las dudas de Habermas en relación con el ámbito democrático. Véase Habermas (2006a, pp. 107-119).

[101] En la segunda parte del capítulo V presento una crítica de esta ambivalencia.

> con todos no ofrece un verdadero equivalente motivacional, como tampoco lo ofrecen las éticas aristotélicas de la virtud y del bien. (Habermas, 2015, p. 96)

Voy a recordar acá, una vez más, lo relatado por Habermas sobre el servicio funerario del escritor agnóstico Max Frisch, el cual se celebró en abril de 1991 en la Iglesia de San Pedro en Zúrich. Este relato da cuenta de las limitaciones de la Ilustración indicadas en el párrafo anterior.

El servicio inició con la lectura de parte de Karin Pilliod, la compañera de Frisch, de una declaración redactada por el propio Frisch que decía, entre otras cosas, lo siguiente: "Dejamos que hablen los más cercanos a nosotros, y sin un 'amen'. Agradezco a los ministros de San Pedro en Zúrich [...] por su permiso para colocar el ataúd en la iglesia durante la ceremonia. Las cenizas serán esparcidas en algún lugar" (Habermas, 2010a, p. 15; traducción libre). Habermas cuenta que no hubo ningún tipo de bendición ni participación de autoridad religiosa alguna. "Los dolientes eran intelectuales, la mayoría de los cuales tenía muy poco tiempo para la iglesia y la religión" (Habermas, 2010a, p. 15; traducción libre).

Para Habermas, las intenciones de Frisch al planear su propio servicio funerario de esta forma, y la manera en la que este mismo se desarrolló, constituyeron una declaración pública del fracaso de la época moderna e ilustrada en encontrar un remplazo apropiado para enfrentarse con la muerte, ya sea la propia o la de los seres queridos.

Este reconocimiento, no obstante, no significa ni que la filosofía no pueda tener una perspectiva crítica contra la religión ni que deba darla como un fenómeno eterno del espíritu humano. Por una parte, es innegable que esa fuente suele ser usada con

finalidades opresivas y excluyentes[102]. Por la otra, es al menos concebible que la fuente de solidaridad social protegida por las comunidades religiosas se seque algún día (Habermas, 2015, p. 96). La existencia futura de las comunidades religiosas de creyentes es una cuestión abierta. Sin embargo, lo cierto y evidente es que en la actualidad las religiones conservan una gran vitalidad a partir de la cual las comunidades religiosas pueden reclamar un lugar legítimo en las sociedades contemporáneas. Y la filosofía contemporánea necesita reconocer, críticamente por supuesto, la existencia y relevancia de tal lugar.

---

[102] Como lo indica Habermas, "no creo que los ciudadanos laicos puedan aprender algo de doctrinas fundamentalistas que no saben sobrellevar la realidad del pluralismo, la autoridad pública de las ciencias o el carácter igualitario de nuestros principios constitucionales" (2015, p. 102).

Referencias

Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.

Agha Al-Hayani, F. (2008). Muslim perspectives on stem cell research and cloning. *Zygon 43*(4):783-795.

Aguirre, J. (2012). Habermas y la religión en la esfera pública. *Ideas y Valores, LXI*(148), 59-78.

Aguirre, J. (2016a). Los alcances cosmopolitas y universales de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. *Revista Co-herencia, 13*(24), 213-241.

Aguirre, J. (2016b). Habermas y el rol de la religión en la esfera pública: el caso de la eugenesia liberal. *Franciscanum, LVIII*(166), 49-85.

Aguirre, J. (2017). Habermas y su análisis posmetafísico de la religión. *Revista Praxis Filosófica* (44), 119-146.

Aguirre, J., Pabón, P. & Silva, A. (2015a). Análisis de la sentencia C-355 de 2006 de la Corte Constitucional sobre la liberalización del aborto en Colombia: argumentos iusfilosóficos que sustentan el debate en el marco de las perspectivas de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública en diálogo con Ronald Dworkin. *Estudios Socio-Jurídicos, 17,* 167-197.

Aguirre, J., Pabón, P. & Silva, A. (2015b). Eutanasia, Estado constitucional y democracia: la validez de los argumentos religiosos

en las decisiones de la Corte Constitucional Colombiana a la luz de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. *Opinión Jurídica, 14*, 53-72.

Aguirre, J., Pabón, P. & Silva, A. (2016a). El papel de la religión en la esfera de lo público: análisis a partir de la discusión sobre la regulación del matrimonio igualitario en Colombia en la Sentencia C-577 de 2011. *Estudios de Derecho, 73,* 183-203.

Aguirre, J., Pabón, P. & Silva, A. (2016b). Habermas y el rol de la religión en la esfera pública: el caso de las intervenciones ciudadanas en la Sentencia C-355-06 . *Vniversitas, 133,* 23-58.

Arendt, H. (2009). *La condición humana.* Barcelona: Paidós.

Armstrong, K. (2009). *En defensa de Dios: el sentido de la religión*. Trad. Agustín López Tobajas y María Tabuyo. Barcelona: Paidós.

Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., & Wittrock, B. (Eds.). (2005). *Axial civilizations and world history.* Leiden: Brill.

Baumeister, A. (2011). The use of "public reason" by religious and secular citizens: Limitations of Habermas' conception of the role of religion in the public realm. *Constellations, 18*(2), 222-243.

Bellah, R., & Joas, H. (eds.). (2012). *The axial age and its consequences.* Harvard University Press.

Berger, P. (1999). The desecularization of the world: A global overview. En P. L. Berger (Ed.), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics* (pp. 1-18). Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.

Bernstein, R. (2010). Naturalism, Secularism, and Religion: Habermas's Via Media. *Constellations, 17*(1), 155-166.

Bhargava, R. (2009). Why not secular democracy. *Ethnicities, 9*(4), 553-560.

Boettcher, J. (2009). Habermas, religion and the ethics of citizenship. *Philosophy and Social Criticism, 35*(1-2), 215-238.

Breitowitz, Y. (2002). What's so bad about human cloning? *Kennedy Institute of Ethics Journal, 12*(4), 325-341.

Cerella, A. (2012). Religion and the political form: Carl Schmitt's genealogy of politics as critique of Jürgen Habermas post-secular discourse. *Review of International Studies, 38*(5), 975-994.

Chambers, S. (2007). How religion speaks to the agnostic: Habermas on the persistent value of religion. *Constellations*, *14*(2), 210-223.

Christiansen, K. (2009). The silencing of Kierkegaard in Habermas' critique of genetic enhancement. *Med Health Care and Philosophy, 12*(2),147-156.

Congregación para la Doctrina de la Fe. (30 de marzo de 2012). Roma. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120330_nota-farley_sp.html

Cooke, M. (2006). Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal. *International Journal of Philosophy of Religion, 60*, 187-207.

Cooke, M. (2007). A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion. *Constellations, 14*(2), 224-238.

Cox, H. (2011). *El futuro de la fe.* Trad. Enrique Mercado. Ciudad de México: Océano.

Derrida, J. (2006). *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Dworkin, R. (2013). *Religion without God*. Cambridge: Harvard University Press.

Eisenstadt, S. (2011). The axial conundrum between transcendental visions and vicissitudes of their institutionalizations: constructive and destructive possibilities. *Análise Social, XLVI*(199), 201-217.

Estrada J. (2004). *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religion.* Madrid: Trotta.

Fraser N. (1997). *Iustitia interrupta.* Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de los Andes.

Garzón, I. (2014). *La religión en la razón pública.* Bogotá: Astrea, Universidad de La Sabana.

Ghaly, M. (2010). Human cloning through the eyes of muslim scholars: The new phenomenon of the islamic international religioscientific institutions. *Zygon, 45*(1), 7-35.

Gillespie, M. (2008). *The theological origins of modernity.* Chicago: The University of Chicago Press.

Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la razón pública.* Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés.* Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1985a). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1985b). Modernidad: un proyecto incompleto. En: H. Foster (Ed.), *La posmodernidad* (pp. 19-36). México: Ed. Kairós.

Habermas, J. (1987a). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social.* Madrid: Editorial Tecnos.

Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa I.* Madrid: Taurus

Habermas, J. (1987c). *Teoría de la acción comunicativa II.* Madrid: Taurus

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1990) *Pensamiento postmetafísico.* México: Taurus.

Habermas, J. (1992). Further reflections on the public sphere. En Craig Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 462-480). Cambridge: MIT Press.

Habermas, J. (1999a). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra

Habermas, J. (1999b). *Fragmentos filosófico-teológicos.* España: Trotta.

Habermas, J. (1999c). *La inclusión del otro.* Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional.* Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad.* España: Trotta.

Habermas, J. (2002a). *Verdad y justificación.* Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2002b). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugénesis liberal?* España: Paidós.

Habermas, J. (2004). *Tiempos de transiciones.* Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2006a). *Entre naturalismo y religión.* España: Paidós.

Habermas, J. (2006b). *El occidente escindido.* Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2009). *¡Ay Europa!* España: Trotta.

Habermas, J. (2010a). *An awareness of what is missing. Faith and reason in a post-secular age.* Estados Unidos-Reino Unido: Polity.

Habermas, J. (2010b). El concepto de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia, LV*(64), 3-25.

Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión.* España: Trotta.

Habermas, J., & Putnam, H. (2008). *Normas y valores.* España: Trotta.

Habermas, J., et al. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública.* España: Trotta.

Hoyos, G., et al. (2011). *Filosofía política: entre la religión y la democracia.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Huxley, A. (2004). *Brave new world and brave new world revisited.* London: Harper Collins.

Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la historia.* Madrid: Alianza Editorial.

Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres.* Madrid: Tecnos.

Kierkeggard, S. (2015). *Temor y temblor.* Argentina: Lozada.

Lafont, C. (2007). Religion in the public sphere: Remarks on Habermas' conception of public deliberation in post-secular Societies. *Constellations, 14*(2), 239-59.

Lafont, C. (2009). Religion in the public sphere. *Philosophy and Social Criticism, 35*(1-2), 127-150.

Lemaitre, J. (2009). Anti-clericales de nuevo: La Iglesia Católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y reproducción en América Latina. *Derecho y Sexualidades,* 286-304.

Luhmann, N. (2007). *La religión de la sociedad*. Trad. Luciano Elizaincín. Madrid: Trotta.

Mardones, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Rubí (Barcelona)/México: Anthropos Ed., Universidad Iberoamericana.

Mendieta, E. (2002). El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal. *Isegoría, 27,* 91-114.

Mendieta, E. (2004). Habermas on human cloning the debate on the future of the species. *Philosophy and Social Criticism, 30*(5-6), 721-743.

Mendieta, E. (Ed.). (2005). *The Frankfurt School on Religion. Key writings by the major thinkers.* Nueva York: Routledge.

Mendieta, E. (2013). Religion in Habermas's work. En: C. Calhoun, E. Mendieta, & J. VanAntwerpen (Eds.), *Habermas and religion.* Cambridge: Polity Press.

Motahari Farimani, M. (2007). Islamic philosophy and the challenge of cloning. *Zygon, 42*(1), 145-152.

Nørager, T. (2008). *Taking leave of Abraham.* Dinamarca: Aarhus University Press.

Pizzi, J. (2001). Habermas y la religión, algunas consideraciones. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi,* (2), 53-68.

Popovsky, M. (2007). Jewish perspectives on the use of preimplantation genetic diagnosis. *Journal of Law, Medicine & Ethics, 35*(4), 699-711.

Rawls, J. (1997). The idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review, 64*(3), 765-807.

Rorty, R. (1999). Religion as Conversation-stopper. En R. Rorty, *Philosophy and Social Hope, Hardmondsworth* (pp. 168-175). Penguin Books.

Rorty, R. (2003). Religion in the public square. A reconsideration. *Journal of Religious Ethics, 31*(1), 141-149.

Rorty, R., & Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Trad. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós.

Scholem G. (1995). *Major trends in jewish mysticism.* Nueva York: Shocken Books.

Singh, A. (2012). Habermas' wrapped reichstag: Limits and exclusions in the discourse of post-secularism. *European Review, 20*(1), 131-147.

Taylor, C. (2007). *A secular age.* Harvard University Press.

Vattimo, G. (2008). *Creer que se cree.* Trad. Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós.

Vega Encabo J., & Gil Martín F. J. (2008). Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo. El debate sobre normas y valores entre H. Putnam y J. Habermas. En: J. Habermas, H. Putnam, *Normas y valores* (pp. 9-46). España: Trotta.

Zabala, L. (Ed.). (2002). *El dinosaurio anotado. Edición crítica a "El dinosaurio" de Augusto Monterroso.* México: Alfaguara/UAM.

Zahraa, M., & Shafie, S. (2006). An Islamic perspective on IVF and PGD, with particular reference to Zain Hashmi, and other similar cases. *Arab Law Quarterly, 2,* 152-180.

Este libro fue compuesto en caracteres Garamond
Premier Pro 11,5 puntos en noviembre de 2018,
en Bogotá D. C., Colombia
Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A. S.